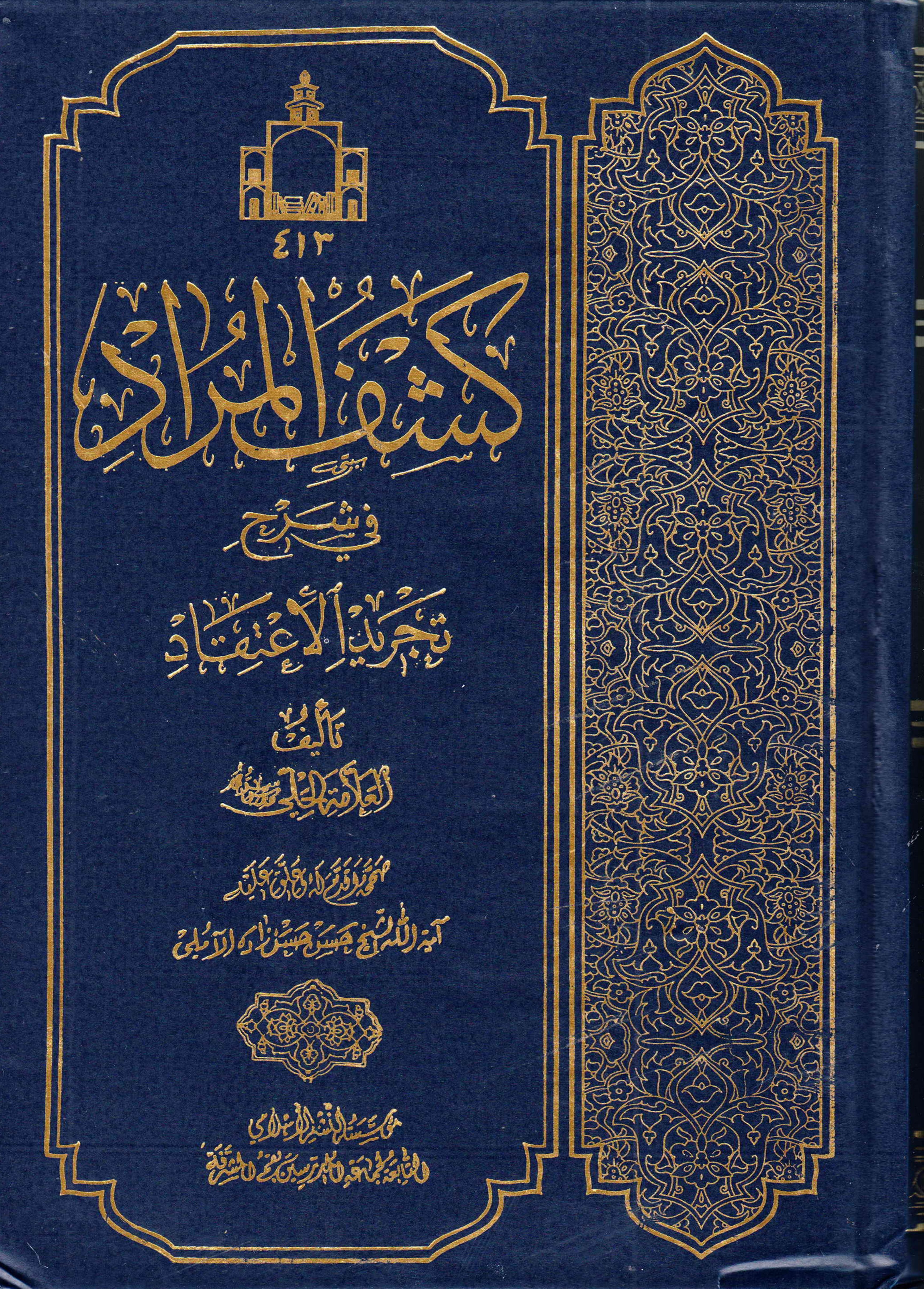


٤١٣
كشف المراد
في شرح
تجريد الاعتقاد
تأليف
العلامة الحلي قدس سره
صححه وقدم له وعلق عليه
آية الله الشيخ حسن حسن زاده الآملي
مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

٤١٣



كشف المراد

في شرح تجريد الاعتقاد

تأليف

العلامة الحلي قدس سره

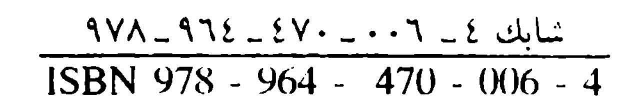
صححه وقدم له وعلق عليه

آية الله الشيخ حسن حسن زاده الآملي

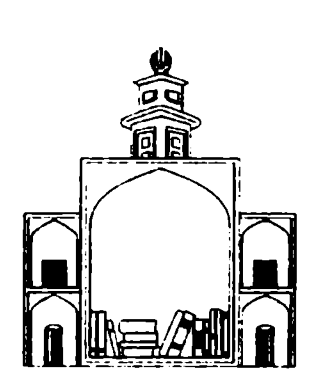
***

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة


شابك ٤ـ ٠٠٦ـ ٤٧٠ـ ٩٦٤ـ ٩٧٨

ISBN 978 - 964 - 470 - 006 - 4



كشف المراد
في
شرح تجريد الاعتقاد

■ المؤلّف: العلّامة الحلّي ﵀ □

■ الموضوع: الكلام □

■ تحقيق وتعليق: الأُستاذ آية الله الشيخ حسن حسن‌زاده الآملي □

■ طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة □

■ الطبعة: الرابعة عشرة □

■ عدد الصفحات: ٥٩٢ □

■ المطبوع: ٢٠٠٠ نسخة □

■ التاريخ: ١٤٣٣ هـ. ق □

مؤسّسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ أشرف أنبيائه وخاتم رسله محمّد وعترته المنتجبين.

لاشكّ في أنّ علم الكلام من امّهات العلوم وأشرفها وذلك باعتبار موضوعه وما يبحث فيه من المسائل كمعرفة الخالق وصفاته الجلالية والجمالية والمعاد وسائر أُصول الدين التي لابدّ للإنسان أن يؤمن بها عن معرفة وإيقان وإذعان، ولا يجوز له التقليد فيها.

ولأهمّية هذا العلم وعظمته وجلالة موضوعه وأبحاثه أُلِّفت الكتب وصرفت فيه جهود أكابر العلماء وأساطين الفنّ. ويعتبر المحقّق البارع الخواجه نصيرالدين الطوسيّ قدّس الله روحه الزكية من أول مروّجي هذا العلم، حيث ألّف كتاب تجريد الاعتقاد وهو كتاب دقيق متقن، ولهذا نرىٰ أنّ مثل العلّامة على الإطلاق ـ يعني الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي رضوان الله تعالى عليه صاحب العلوم العقلية والنقلية ـ قد أقدم علىٰ شرحه وتوضيح مرامه و سمّاه بـ «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد» ولله درّه علىٰ شرحه، وحقّاً كما قيل «ولولا شرحه لما شرح هذا المتن». فعظمة هذا الكتاب تعرف من شخصية الماتن والشارح، وبما أنّه من الكتب الدراسية في الحوزات العلمية ومحطّ أنظار أهل العلم والفضل

فلابدّ أن يكون سالماً من الأغلاط وخالياً من التشويهات والأوهام التي حصلت فيه إثر مرور الأزمنة المتمادية.

لذلك قام المحقّق الكبير سماحة الأُستاذ آية‌الله الشيخ حسن حسن زاده الآملي أدام الله أيّام إفاضاته بجهود كثيرة وطاقات مشكورة، وبذل وقته الشريف في مقابلة الكتاب لنُسخ خطّية قيّمة عزيزة الوجود، وعلّق عليه بتعليقات أنيقة أزاح عنه التشويشات وأنار بقلمه المبهمات.

وبما أنَّ المؤسّسة رغبت ـ كعادتها ـ أن تقدّم خدمةً لطلبة العلم والحوزات العلمية في هذا المجال قامت بإعادة طبع هذا الكتاب بحلّةٍ جديدة وذلك بإدخال بعض التعديلات في تشكيلة الكتاب، فأدرجت التعليقات في ذيل الموارد المعلّق عليها تسهيلاً للمطالع وتسريعاً للمراجع بعد أن كانت في الطبعات السابقة ملحقة بآخر الكتاب، مضافاً الى تدارك ما فات من الأغلاط المطبعية، فأضحى وبحمد الله متيناً ونافعاً، شاكرين للمحقّق الأُستاذ الآملي مساعيه المباركة، وسائلين الله له ولنا مزيداً من التوفيق في بثّ المعارف الإسلامية وإيصالها الى النفوس التوّاقة للاستزادة منها والاستضاءة بنورها إنّه خير موفّق ومعين، وآخر دعوانا أن الحمدلله ربّ العالمين.

مؤسّسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن لا نفاد لكلماته، والصلاة على من شرّف الصلاة بالصلاة عليه وآله تراجم آياته.

وبعد، فممّا هو مشهود ذوي البصائر والأبصار ولا يعتريه امتراء ولا إنكار أنّ كتاب **«تجريد الاعتقاد»** من مصنّفات سلطان المحقّقين **الخواجة نصير الدين الطوسي** رضوان الله تعالى عليه أُمّ الكتب الكلامية وإمامها، وقد احتوى أُصول مسائلها على أجمل ترتيب وأحسن نظام لم يسبقه أحد قبله، ولم ينسج من جاء بعده على منواله بل كلّهم عياله.

وأنّ **«كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»** من مؤلّفات العلّامة على الإطلاق، أدلّ شرح عليه كما هو أوّل شرح عليه، وقد أنصف الفاضل الشارح القوشجي في قوله وأجاد: لولا كشف المراد لما فهمنا مراد تجريد الاعتقاد.

هذا الذي نقلنا عن القوشجي هو من مسموعاتنا، ولكن مؤلّف الذريعة الى تصانيف الشيعة قال في عنوان تجريد الكلام (ج ٣ ص ٣٥٢) ما هذا لفظه: وعليه حواشٍ لا تحصى وشروح كثيرة، فأول الشروح شرح تلميذ المصنّف آية الله العلّامة الحلّي المتوفّى سنة ٧٢٦ هـ ـ الى أن قال رضوان الله تعالى عليه: ـ الثالث شرح الشيخ شمس الدين محمود بن عبدالرحمن أحمد العامي الاصفهاني المتوفّى

سنة ٧٤٦ هـ، قال في أوله: إنّ العلّامة الحلّي هو أول من شرحه، ولولا شرحه لما شرح هذا المتن، انتهى فراجع.

وأقول: لنا نسختان من هذا الشرح للاصفهاني إحداهما كاملةً وتاريخ كتابتها ٨٩٠ هـ، والأُخرى عادمة من أولها عدّة أوراق وتاريخ كتابتها ٨١٦ هـ، وما وجدنا العبارة المذكورة في أوله ولعلّها من كلام الشيخ شمس الدين محمّد الاسفرايني البيهقي في شرحه عليه.

ثمّ إنّ ما حدى المحقّق الطوسي على تحرير تجريد الاعتقاد يعلم بما أبانه هو نفسه في فاتحة نقد المحصّل حيث قال قدّس سرّه العزيز:

فإنّ أساس العلوم الدينية علم أُصول الدين الذي يحوم سائله حول اليقين ولا يتمّ بدونه الخوض في سائرها كأُصول الفقه و فروعه، فإنّ الشروع في جميعها يحتاج الى تقديم شروعه حتى لا يكون الخائض فيها وإن كان مقلّداً لأُصولها كبانٍ على غير أساس، وإذا سئل عمّا هو عليه لم يقدر على ايراد حجّةٍ أو قياس.

وفي هذا الزمان لمّا انصرفت الهمم عن تحصيل الحقّ بالتحقيق، وزلّت الأقدام عن سواء الطريق، بحيث لا يوجد راغب في العلوم ولا خاطب للفضيلة، وصارت الطباع كأنها مجبولة على الجهل والرذيلة، اللّهمّ إلّا بقية يرمون فيما يرومون رمية رامٍ في ليلة ظلماء، ويخبطون فيما ينحون نحوه خبط عشواء، ولم تبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأُصول عيان ولا خبر، ولا من تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا أثر، سوى كتاب المحصّل الذي اسمه غير مطابق لمعناه، وبيانه غير موصل الى دعواه، وهم يحسبون أنه في ذلك العلم كافٍ وعن أمراض الجهل والتقليد شافٍ. والحقّ أنّ فيه من الغثّ والسمين ما لا يحصى، والمعتمد عليه في إصابة اليقين بطائل لا يحظى، بل يجعل طالب الحقّ بنظره فيه كعطشان يصل الى السراب، ويصير المتحيّر في الطرق المختلفة آيساً عن الظفر بالصواب، رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أبكار مخدراته وأُبيّن الخلل في مكامن شبهاته، وأدلّ على غثّه وسمينه، وابيّن ما يجب أن يبحث عنه من شكّه ويقينه. وإن كان قد

اجتهد قوم من الأفاضل في إيضاحه وشرحه، وقوم في نقض قواعده وجرحه، ولم يجر أكثرهم على قاعدة الإنصاف ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف ...الخ.

فكلماته المنبئة عمّا جرىٰ على الناس من الزيغ والالتباس حتى اعتنوا على غير المحصّل وبنوا كبانٍ على غير أساس، تدلّك على أنّ التجريد حرّر بعد النقد نسخاً للمحصّل لتحصيل الحق بالتحقيق وإزهاق الباطل بالحقيق ووزان التجريد الى المحصّل وزان شرحه على كتاب إشارات الشيخ الى شرحه عليه، فقد قال في أوله بما فعله بشرحه عليه ما هذا لفظه: فهو بتلك المساعي لم يزده إلّا قدحاً، ولذلك سمّى بعض الظرفاء شرحه جرحاً.

والكتابان الكشف وشرح الخواجة على الإشارات قد تناولتهما أيادي أرباب العلوم العقلية في الأكناف، وتداولتهما ألسنة أصحاب التحصيل في الأطراف من زمن تأليفهما إلى الآن، وقد خلى أكثر من سبعة قرون، وهما سناما الكتب الدرسية من الكلامية والحكمة المشائية. ولم يأت أحد بعدهما مع طول العهد بتأليف يضاهيهما بل الكلّ يباهي بتعليمهما وتعلّمهما، اللّهمّ إلّا بالتعليق الإيضاحي على طائفة من مسائلهما، أو الشرح التفصيلي عليهما.

ثمّ لا يعجبني أن أصف لك ما كابدته طول مدد مديدة في عمل هذا الكتاب القيّم حتى استقام على هذا النهج القويم. فكأنّك تظنّ بالنظرة الأُولى أنه تأليف جديد عرضناه عليك، ولكنه «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد» للعلَمين الآيتين على الإطلاق المحقّق الطوسي والعلّامة الحلّي رضوان الله تعالى عليهما، وقد قيّض الله سبحانه لنا وأنفذ إنقاذه من دياجير تحريفات مظلمة مشوّهة موحشة ينبئك عنها عرضه على ما طبع منه من قبل أيّ طبع كان.

ولمّا كان شهرة الكتاب وعظم شأنه وجلالة قدر ماتنه وشارحه المشتهرَين في الآفاق قد أغنتنا عن الوصف والتعريف فإنّما الحريّ بنا إراءة ما جرىٰ على الكتاب وعمل فيه من جدد التصحيح بعون الهادي الى الصواب، وهو مايلي:

أوّلاً: أن أُستاذنا العلّامة الشعراني قدّس سرّه الشريف كان شديد الاعتناء

بالتجريد وكشف المراد، فقد شرح آخر الأمر التجريد بالفارسية شرحاً مجدياً كثير الجدوىٰ جدّاً، وهو مطبوع مستفاد.

ولا أنسى إيصاءه لنا غير مرّة في تضاعيف كلماته السامية في حضرته العالية بالعناية بذلك الكتاب المستطاب ـ أعني **«كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»** ـ فقد اقتفينا أثره وأخذنا في سالف الزمان حين اشتغالنا في مدرسة المروي بطهران على واقفها التحية والرضوان، وقد مضىٰ إلى الآن أكثر من خمس وعشرين سنة، في تدريسه وتصحيحه والتعليق عليه، فقد صححّناه بقدر الإمكان وعلّقنا عليه تعليقات وحواشٍ من بدوه الى ختمه، وقد استنسخها غير واحد من الفضلاء بعد الاطّلاع عليها والإقبال إليها.

وثانياً: كلّما مسّت الحاجة في آونة دروسنا أو أثناء تأليفاتنا الحكمية والكلامية بل الرياضية إليه فحصنا مطالب البحث على التحقيق وزدنا عليها إضافات ممّا يليق وتصحيحات بما هو جدير وحقيق.

وثالثاً: قد حصلت لنا بتوفيق الله سبحانه مرّةً بعد أُخرى عدّة نُسخ مخطوطة عتيقة وغير عتيقة من التجريد وشروحه من كشف المراد وشرح الاصبهاني وشرح القوشجي والشوارق وغيرها، فقد استفدنا منها لتصحيح الكتاب متناً وشرحاً. ولكن لم يكن الكتاب بعد خالياً من الأغلاط والتحريف. وأمّا النُسخ المطبوعة منه فكلّها غير صالحة للاعتماد، وقد طبع بعضها من بعض بالتقليد، إلّا أنّ بعضها أقلّ أغلاطاً من الآخر من حيث الأغلاط المطبعية وهو كما ترى.

ورابعاً: قد بلغ التصحيح كماله وطلع كالبدر المنير جماله بما أقدمت مؤسّسة النشر الإسلامي في دار العلم قم ـ زادها الله تعالى توفيقاً في إحياء آثار الغابرين لنشر المعارف الإلهية ـ الى طبع هذا السفر الكريم وإعادة نشره على الوجه الوجيه والنهج القويم، فقد بذلت جهدها لإنجازه وإنفاذه فهيّأت عدّة نُسخ نفيسة عتيقة جدّاً من خزائنها القيّمة من المكاتب العامّة ثم فوّضت ذلك الخطير الى هذا الحقير فأصبح على وجه نرجو الله سبحانه أن يجعله مشكوراً.

وتلك النُسخ الآتي وصفها غير واحدة منها مصحّحة قراءةً وقبالاً، وتنميق بعضها يحاكي عهد التأليف والآخر ينادي قرب العهد منه، وكلّها لسان واحد ناصّ على أنّ الكتاب متناً وشرحاً قد ناله صرف الدهر، فكأنّما فعل به ما فعل بالكلام العجمي في تضاعيف العربي بقولهم عجمي فالعب به ماشئت.

فتبيّن لنا **أوّلاً** أنّ ما جرى في سالف الأيّام على كشف المراد للطبعة الأُولىٰ ثمّ على منوالها تبعتها طبعات أُخرى هو أنّ نسخة من التجريد كانت عباراتها الوجيزة قد قيّدت بكلمات وجمل كأنهما مأخوذتان من كشف المراد للتبيين والإيضاح فظّن بها أنها نسخة أصيلة فجعلوها متناً، فليس المتن في المطبوع من كشف المراد ـ أيّ طبع كان ـ متناً ناصعاً، بل الدخيل فيه ليس بأقلّ من الأصيل حتى أنّ المتن الذي آثره الأُستاذ العلّامة الشعراني روحي فداه في شرحه عليه ففي مواضع منه كلامٌ ودغدغة.

وثانياً: أنّ كشف المراد لمّا كان الى الآن ـ وقد خلت من تأليفه قرون ـ كتاباً متداولاً للدراسة عند محصّلي العلوم فكثرت عليه تعليقات للشرح والإيضاح إمّا بايجاز وهو أكثر، و إمّا بإطناب وهو قليل، أُدرج الحشو في الكشف فطبع الخليط مع الصريح. وممّا يشهد بذلك أنّ كلّ نسخة لاحقة منه تحوي زوائد تخلو عنها سابقتها، على أنّ سياق العبارات وحده حاكم على الزيادات.

وثالثاً: قد حرّفوا كثيراً من الأقاويل عن فحاويها، وعرّفوا بإزائها الأباطيل في مجاريها كأنّ الناظر يظنّ في تمادي المسّ أنّ الكتاب قد أصابه دسّ. كما أنك ترى عبارة الماتن في مطاعن الثاني هكذا: وقضى في الحدّ بمائة قضيب، والصواب: وقضى في الجدّ مائة قضية، أي قضى في ميراث الجدّ بمائة حكم مختلفة، يعني أنه كان يتلوّن في الأحكام.

وترى عبارة الشارح في المقام هكذا: أقول هذه مطاعن أُخر وهو أنّ عمر لم يكن عارفاً بأحكام الشريعة، فقضى في الحدّ بمائة قضيب، وروى تسعين قضيباً، وهو يدلّ على قلّة معرفته بالأحكام الظاهرة.

والصواب: أقول هذه مطاعن أُخر، وهو أنّ عمر غير عارف بأحكام الشريعة فقضى في الجدّ بمائة قضية، وروى تسعين قضية، وهذا يدلّ على قلّة معرفته بالأحكام الظاهرة.

وقد قال عَلم الهُدى في الشافي (ص ٢٥٦ ط ١) في عدّ مطاعن الثاني عن الكتاب المغني للقاضي عبدالجبّار: قال صاحب الكتاب (يعني به القاضي المذكور في الكتاب المغني) وأحد ما نقموا عليه أنه كان يتلوّن في الأحكام حتى روي عنه أنه قضى في الجدّ بسبعين قضية، وروي مائة قضية ... الخ. وفي تلخيص الشافي لشيخ الطائفة (ص ٤٣٨ ط ١) وممّا طعنوا عليه أنه كان يتلوّن في الأحكام حتى روي أنه قضى في الجدّ سبعين قضية، وروي مائة قضية ... الخ. والمحقّق الطوسي في إمامة التجريد ناظر الى الشافي وتلخيصه كما يعلم بعرضه عليهما. وعَلم الهُدى وشيخ الطائفة من سلسلة مشايخه لأنـّه قرأ المنقول على والده محمّد بن الحسن وهو تلميذ فضل‌الله الراوندي وهو تلميذ السيد المرتضى عَلم الهُدى والشيخ الطوسي.

ورابعاً: قد وجدنا من أساليب عبارات بعض النُسخ سيّما في فصول الإمامة منه أنّ الكاتب كان من العامّة وكلّما كان مثلاً ذكر اسم النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يكتب الكاتب بعده ذكر الصلوات على ما هو المتعارف بينهم، ثمّ رأينا نُسخاً أُخرى كان ذكر الصلوات فيها بحيث اشتهر بين الإمامية أي صلى الله عليه وآله وسلم وهكذا الكلام في ذكر الوصيّ وسائر الأوصياء عليهم السلام وفي غير الوصيّ فتدبّر.

اعلم أنّا لم نكتف باقتفاء السيرة من جعل نسخة أصلاً وإماماً ونقل اختلافات النُسخ الأُخرى في ذيل الصفحات، وهذا الدأب وإن لم يكن فيه بأسٌ ولكن رأينا الأحرى منه أنه كلّما أقبل أمر الاختلاف أن يردّ الى مآخذه الأصيلة التي يعلم بها ما يحسم به مادّة الاختلاف، لأنّ كلّ فنّ له اصطلاحات خاصّة يجب مراعاتها، فمن زاغ عنها فقد أزاغ.

نماذج في ذلك:

الف: في المسألة السابعة والثلاثين من الفصل الأول من المقصد الأول في تصوّر العدم كانت العبارة في النُسخ المطبوعة من الكتاب هكذا: ويمكنه أن يقيسه الى جميع الماهيّات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه، فيتصوّر الذهن عدم نفسه، وكذلك يمكنه أن يلحظ نفس العدم.

والصواب: ويمكنه أن ينسبه الى جميع الماهيّات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصوّر عدم الذهن نفسه، وكذلك يمكنه أن يلحقه نفس العدم. (ص ١٠١).

قوله «وكذلك يمكنه أن يلحقه نفس العدم» أي وكذلك يمكن الذهن أن يلحق العدم نفس العدم، فيكون يلحق من الإلحاق وكل واحد من العدم ونفس العدم منصوب على المفعولية.

ب: في المسألة الثالثة والأربعين من ذلك الفصل في أنّ الحكم بحاجة الممكن الى المؤثّر ضروري، كانت العبارة هكذا: وتقرير السؤال أنّ الممكن لو افتقر الى المؤثّر لكانت مؤثّرية المؤثّر لكونها وصفاً محتاجاً الى الموصوف ممكناً محتاجاً الى المؤثّر في ذلك إن كانت وصفاً ثبوتياً في الذهن. (ص ١١٤).

والصواب: وتقرير السؤال أنّ الممكن لو افتقر الى المؤثّر لكانت مؤثّرية المؤثّر في ذلك الأثر إن كانت وصفاً ثبوتياً في ذلك.

والعبارة الباقية تعليقة أُدرجت في الكتاب، ثمّ حرّفت عبارة الكتاب كي يستقيم ربط بعضها مع بعض، كما أنّ السياق ينادي بذلك أيضاً.

ج: في المسألة العاشرة من ثاني ذلك المقصد في أقسام الواحد، كانت العبارة عند قول الماتن والوحدة في الوصف العرضي ... الخ هكذا: أقول فإنّ الوصف العرضي. (ص ١٥٣).

والصواب: أقول الوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغاير أسماؤها بتغاير المضاف إليه فإنّ الوصف العرضي.

فقد اسقط من الكتاب سطر كامل.

د: في أوّل المسألة الثانية من ثاني المقصد الثاني، قد أُدرجت تعليقة في

الشرح تنتهي الى صفحة كاملة من الكتاب فراجع (ص ٢٤١) وهكذا في شرح قوله «والهواء حار رطب ... الخ». قد أُدرجت تعليقة في عبارة الشرح تنتهي الى نصف صفحة (ص ٢٤٦).

هـ: وفي آخر تلك المسألة (ص ٢٤٨) في طبقات الأرض كانت العبارة هكذا: الخامس في طبقاتها وهي ثلاث: طبقة هي أرض محضة وهي المركز وما يقاربه، وطبقة طينية، وطبقة مخلوطة بغيرها، بعضها منكشف هو البرّ، وبعضها أحاط به البحر.

والصواب: الخامس في طبقاتها وهي ثلاث: طبقة هي أرض محضة وهي المركز وما يقاربه، وطبقة طينية، وطبقة بعضها منكشف هو البرّ، وبعضها أحاط به البحر. كما في النُسخ الأصلية المعتبرة الآتي ذكرها.

عبارة الشيخ قدس سره في الشفاء كذلك: فيشبه لذلك أن تكون الأرض ثلاث طبقات: طبقة تميل الى محوضة الأرضية، وتغشيها طبقة مختلطة من الأرضية والمائية وهو طين، وطبقة منكشفة عن الماء جفّف وجهها الشمس وهو البرّ والجبل وما ليس بمنكشف فقد ساح عليه البحر. (ج ١ ص ٢٢٧ ط ١).

وعبارة القاضي زادة الرومي في شرحه على الملخص في الهيأة للجغميني هكذا: وهي ـ يعني بها العناصر ـ تسع طبقات في المشهور عند الجمهور كالأفلاك: طبقة الأرض الصرفة المحيطة بالمركز، ثمّ طبقة الطينية، ثمّ طبقة الأرض المخالطة التي تتكوّن فيها المعادن وكثير من النباتات والحيوانات، ثمّ طبقة الماء، ثمّ طبقة الهواء المجاور للأرض والماء... الخ. (ص ١٨ من طبع الشيخ أحمد الشيرازي).

و: في المسألة الثالثة عشرة من رابع المقصد الثاني في أنواع الإحساس، كانت عبارة الماتن في البصر هكذا: ومنه البصر، وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفيتن اللتين تتلاقيان وتتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك، ويتعلّق بالذات بالضوء واللون. (ص ٢٧٤).

والصواب: ومنه البصر، ويتعلّق بالذات بالضوء واللون.

والعبارات الباقية زيادة أُدرجت في المتن.

ز: المسألة الثالثة من مسائل المضاف في أنّ الإضافة ليست ثابتة في الأعيان (ص ٢٥٨)، يعلم ما فيها من وجوه التحريف بمقابلتها مع النُسخ الرائجة المطبوعة ولمزيد الاستبصار والاطمئنان راجع الشفاء (ج ٢ ص ١٠٨ ط ١).

ح: في المسألة السابعة من المقصد الثالث في نبوّة نبيناصلى الله عليه وآله وسلم (ص ٤٨٠)، ترى تحريفات كثيرة يطول بذكرها الكلام، فليعلم أنّ راعي الغنم هو أهبان بن أوس. وفي منتهى الأرب: أهبان كعثمان صحابي بوده است. وفي الخصائص الكبرىٰ للسيوطي: أهبان بن أوس (ج ٢ ص ٢٦٨ من طبع مصر، و ج ٢ ص ٦١ من طبع حيدرآباد) وفي أُسد الغابة أيضاً (ج ١ ص ١٦١).

وكذلك العنسي بالعين المهملة المفتوحة والنون الساكنة، ففي الخصائص للسيوطي: الأسود العَنْسي (ج ٢ ص ١١٦ من طبع مصر) و كذلك العنسي من الأنساب للسمعاني.

ط: في المسألة السادسة من المقصد الخامس في مطاعن الأوّل (ص ٥٠٧) عند قوله «ولقوله إنّ له شيطاناً يعتريه» كانت عبارة الشارح العلّامة هكذا: أقول هذا دليل آخر على عدم صلاحيّته للإمامة وهو قوله «إنّ لي شيطاناً يعتريني» وهذا يدلّ على اعتراض الشيطان له... الخ.

والصواب: أقول هذا دليل آخر على عدم صلاحيّته للإمامة وهو ما روي عنه أنه قال مختاراً: ولّيتكم ولست بخيركم، فإن استقمت فاتبعوني، وإن اعوججت فقوّموني، فانّ لي شيطاناً عند غضبي يعتريني، فإذا رأيتموني مغضباً فاجتنبوني لئلّا أُوثر في أشعاركم وأبشاركم. وهذا يدلّ على اعتراض الشيطان له... الخ.

وهذه الزيادة موجودة في النُسخ المخطوطة وإنّما أُسقطت من النُسخ المطبوعة، ونحو هذا الدسّ على الكتاب كثير، وإنّما التعرّض بها ينجرّ الى الإسهاب وراجع في ذلك تلخيص الشافي المذكور أيضاً. (ص ٤١٥ ط ١).

اعلم أنّ هذا الكتاب الكريم ـ أعني كشف المراد ـ مع عظم شأنه في الكلام

وإفصاحه عن حقّ المرام، وكانت دراسته طول قرون سائرة بين الأعلام، ودائرة بين طالبي الإيقان من أهل الإسلام، كأنـّه كاد أن يكون منسيّاً، وينحّى عن الكتب الدرسية منحيّاً و مرميّاً، مع أنك لا تجد كتاباً آخر في الكلام كان له بديلاً، فأقول لك قاطعاً: ليس هذا إلّا لمكان فصول الإمامة فيه وقد توازرت أيادٍ وازرة بأفواهٍ منكرة و آراءٍ فائلة على إنسائه فتبصّر.

وأنت ترى مؤلّف الشرح القديم العامي الاصبهاني يصف التجريد أوّلاً ثم يعزى المحقّق الطوسي الى العدول عن سمت الاستقامة في مباحث الإمامة، وهذا ما أتى به في أول كتابه بألفاظه: وقد صنّف فيه ـ يعني في علم أُصول الدين ـ مصنّفات شريفة و مختصرات لطيفة من جملتها المختصر الموسوم بالتجريد المنسوب الى المولى الإمام المحقّق العلّامة النحرير المدقّق الحبر الفاخر والبحر الزاخر، المكمل علوم الأولين أفضل المتقدّمين والمتأخّرين سلطان الحكماء المتألّهين نصير الملّة والحقّ والدين مطاع الملوك والسلاطين محمّد الطوسي كساه آلله جلابيب رضوانه وأسكنه أعلى غرف جنانه، وهو صغير الحجم غزير العلم. يحتوي من الرقائق الأُصولية على أسناها، وينطوي من الحقائق العلمية على أجلاها، يشتمل على بدائع شريفة وغرائب لطيفة، لكن لغاية الإيجاز نازل منزلة الألغاز فأشار الى من طاعته فرض بأن أشرح له شرحاً أُحرّر معاقده وأُقرّر قواعده وأُشير الى أجوبة ما أورد فيه من الشبهات خصوصاً على مباحث الإمامة، فإنّه قد عدل فيها عن سمت الاستقامة وسمّيته بتسديد العقائد في شرح تجريد القواعد. انتهى ما أردنا من نقل كلامه ملخصاً.

ثمّ إنّ الكتاب بشهادة جميع نُسخه والتذكرة الرجالية موسوم بتجريد الاعتقاد، فما ترى من تسمية شرحه بتسديد العقائد في شرح تجريد القواعد، وما أوجب العدول عن الاعتقاد بالقواعد فاحدس أنَّ تحذلق فئة نكراء واقتفاء أغمار عمياء دار فيما أشرنا إليه من الانساء. ولكنّ الله متّم نوره ويهدي من يشاء. نعم قد نقل في الذريعة (ج ٣ ص ٣٥٤) أنه سمّاه: تسديد القواعد في شرح تجريد

العقائد، وسيأتي كلامنا فيه أيضاً والله تعالى نسأل العصمة والسداد.

ي: عبارة الشارح العلاّمة في مطاعن الثالث حيث يقول: واستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وصلّى بالناس وهو سكران (ص ٥١٥) قد حرّفت في بعض النُسخ بالوليد بن عتبة. والوليد بن عقبة ـ بالقاف ـ هو الوليد بن عقبة بن أبي مُعَيْط بالتصغير وهو ممّن أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه من أهل النار، فراجع مروج الذهب للمسعودي (ج ٢ ص ٣٤٣ ط مصر) وهو الذي ولّاه عثمان أُمور المسلمين. وأما الوليد بن عتبة ـ بالتاء ـ فهو الوليد بن عتبة بن ربيعة قتله أميرالمؤمنين علي عليه السلام في غزاة بدر، فراجع سيرة ابن كثير (ج ٢ ص ٤١٣ ط مصر).

يا: في عبارات الشارح العلاّمة في إخبار أميرالمؤمنين عليه السلام بالغيب كإخباره بقتل ذي الثدية (ص ٥٣١) تحريفات عجيبة تعلم بمقابلة هذه النسخة مع ما طبع من قبل، أيّ طبع كان، وراجع في ذلك مروج الذهب للمسعودي (ج ٢ ص ٤١٧ ط مصر) أو مآخذ أُخرى أصيلة.

يب: عبارات الشارح العلاّمة في خبر الطائر والمنزلة والغدير (ص ٥٣٥) محرّفة جدّاً يعلم بالمقابلة، وهكذا في مواضع أُخرى كثيرة ينجرّ التعرّض بها الى الإسهاب والخروج عن مقدّمة الكتاب، وغرضنا كما قلنا أولاً هو إراءة نماذج فيما جرى على ذلك الكتاب المستطاب.

نُسخ الكتاب:

وأمّا النُسخ التي هي أُصول مصادر تصحيح الكتاب ومآخذه فهي مايلي:

١ ـ نسخة فريدة مصوّرة من أصلها المحفوظ في خزانة مكتبة المجلس بطهران، وهذه النسخة النفيسة القيّمة هي أقدم الأُصول المعتبرة التي آثرناها واعتمدنا عليها في تصحيح كشف المراد، وقد نال عدّة مواضع منها صرف الدهر فكتبت ثانياً، منها صحيفة آخر الكتاب حيث نمّقت كرّة أُخرى وتنتهي بهذه

العبارات: قد عمّرت وأتممت وفتنت من نسخة العالم الأُستاذ العالم الرباني مولانا محمّد باقر المجلسي طالباً لوجه الله الغنيّ في أوان أتوطّن في المدرسة السليمانية وأشتغل مع تشتّت الحال وتراكم الأشغال في سنة تسع وتسعين بعد ألف من الهجرة ...الخ. والنسخة وإن كانت بتراء ولا تاريخ لكتابتها الأُولى، لكن اسلوبها لسان ناصّ على أنها باقية من عهد تأليفها وقد صينت من حوادث الدهور. وحرف (م) جعلناه علامة لها، أي النسخة المؤثرة. وتضاعيفها حاكية على أنّ كاتبها الأول لم يكن من الإمامية. والنسخة على رغم قدمها لم تكن مقروّة على نسخة مصحّحة ولا قوبلت بها ولا يرى فيها أثر الإجازة في القراءة على الوجوه المأثورة من السلف الصالح، ولذا لا تخلو من الأسقاط والأغلاط. والعجب أنّ رسم خطّها على الرسم الدارج الآن في مملكة تونس، كما أنّ رسم القرآن الكريم المطبوع التونسي يضاهي رسمها ويحاكيه.

٢ ـ نسخة عتيقة فريدة من تجريد الاعتقاد فقط، وهي أقدم نُسخة رأيناها من تجريد الاعتقاد حتى تفوّه بأنّها من خطّ المحقّق الطوسي﴾ لما كتب في آخرها هكذا: خطّ خواجة نصير. ولكن النسخة قوبلت وصحّحت بعد الكتابة ثانياً وبلغ تصحيحها ومقابلتها الى قريب من النصف ولم يتمّ، وتوجد في نصفه الثاني أغلاط وأسقاط أيضاً، فحصل لنا القطع بأنّها ليست من خطّه ولكنها كالأُولى باقية من عهد تأليفها أو قريبة العهد منه، وهي ومتن الأُولى متطابقتان إلّا نادراً، ولذا كانت النسخة في تصحيح المتن عوناً جدّاً بل الحقّ أنّ تصحيح تجريد الاعتقاد بتلك النسخة بلغ كماله. والأسف أنها ـ مع كونها كاملة ـ فاقدة للتاريخ، وقد بقي أثر من خطّ في آخر الصفحة بعد تمام النسخة قد مُحي أكثره وكأنما أصابه ماء وكتب في جانبه الأيمن هذه العبارة: «خطّ خواجة نصير» فلا يبعد أن تكون هذه العبارة ـ أعني خطّ خواجة نصير ـ ناظرة إليه وقد أمضاه كما كان من سيرة السلف، أو الخطّ الآخر من هذه النسخة وهو خطّ الخواجة﴾ أمضاه بذلك كما هو

أيضاً كان من دأب علمائنا الغابرين، ولنا نسخة من كتاب مصائب النواصب في الردّ على كتاب النواقض لبعض العامّة ممّا صنّفه الشهيد القاضي نورالله الحسيني المرعشي الشوشتري رفع الله درجاته وآخرها ثلاثة أسطر ونصف من خطّه الشريف.

وكيف كان فالنسخة مصوّرة من أصلها المحفوظ في مكتبة المجلس بطهران. وحرف (ت) علامة لها، أي تجريد الاعتقاد. والنسخة مكتوبة بخطّ واحد على كمالها، ومزدانة بتعليقات موجزة مفيدة عليها.

٣ ـ نسخة مصوّرة من أصلها المصون في المكتبة المركزية بطهران تحت رقم ١٨٦٥، تاريخ كتابتها ٨٥١ هـ. ق وهي نسخة كاملة مصحّحة مقروّة مزدانة بعلامة القراءة من البدء الى الختم بهذه العبارة: «بلغت قراءة أبقاه الله تعالى» إلّا أنّ رسم خطّها ليس بحسن بل نازل رديء جدّاً وإنّما يمكن قراءة أكثر مواضعها بالعرض على نُسخ أُخرى وتتمّ النسخة بما كتبه كاتبها هكذا: وفرغ من كماله أضعف العباد وأحوجهم الى رحمة الله محمّد بن علي بن ناصر العينعاني عفا الله عنه وعمّن نظر فيه ودعا له بالمغفرة ولسائر المؤمنين، وذلك في سلخ شهر رمضان المعظّم من شهور سنة ٨٥١، احدى وخمسين وثمانمائه هجرية نبوية على هاجرها أفضل الصلاة والسلام، أيّها الناظرون في رسم خطّي اعذروني...الخ. والنسخة مكتوبة بخطّ واحد، مصونة على هيئتها الأُولى من غير عروض عارض عليها. وجعلنا حرف (ص) علامة لها تدلّ على صحّتها. وهذه النسخة الكريمة القيّمة تطابق الأُوليين متناً وشرحاً وقلّما يوجد اختلاف.

٤ ـ نسخة مصوّرة من أصلها المحفوظ في خزانة مكتبة آية الله المرعشي دامت بركاته الوافرة في دار العلم قم صينت في حصن واليها ووليّها بقية الله قائم آل محمّد أرواحنا فداه تحت رقم ٧٢٧، وهذه الصحيفة الثمينة مزدانة من بدئها الى ختمها بعلامة القراءة بهذه العبارة «بلغت قراءة أبقاه الله» وفي موضع «أعزّ الله

نصره» وفي آخر «أيده الله» وفي آخر «أدام الله بقاءه» وفي آخر «بلغ» فقط وتاريخ كتابتها ٧٣١ هـ. ق. وعبارة الكاتب في آخرها هكذا: فرغت من تسويده يوم السبت وقت الظهر لخمس بقين من شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثلاثين وسبع مائة. ولفظة (ق) جعلناها علامة لها.

ومن محاسن هذه النسخة أنّ كلّ كلمة كرّرت في العبارة كتبت فوق الثانية منها لفظة «صح» حتى لا تتوهّم أنّ الثانية زائدة، مثلاً في آخر المسألة الثالثة من أول الكتاب يقول الشارح العلّامة: وتقرير الجواب أن نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي لا باعتبار كونها موجودة ولا باعتبار كونها معدومة، فمكتوبة فوق كلمة «هي» الثانية لفظة «صح». ونظائره في الكتاب كثيرة، وهذه السيرة الحسنة كانت جارية معمولاً بها بين علمائنا السلف في قراءة الروايات وصحف الأدعية المأثورة عن وسائط الفيض الإلهي صلوات الله عليهم، حيث إنّ كلّ كلمة كانت قراءتها مروية على وجهين كانوا يعربونها مشكولة على الوجهين ثم يكتبون فوقها لفظة «معاً» تدل على رواية القراءتين معاً، كما لا يخفىٰ على العارف بها.

لكن الأسف أنّ النسخة قد ناولتها أيادي الآفات فسقطت منها مواضع كثيرة ثمّ كتبت وكملت ثانياً لا تضاهي الأول بوجه، وأواسطها ساقطة تنتهي الى خمسين صفحة من تلك النسخة وبقيت كما كانت على حالها ولم تكمل بعد.

وممّا ينبغي أن يشار إليه في المقام أنّ سائر النُسخ في المسألة الأُولى من ثاني المقصد الثاني في البحث عن الأجسام الفلكية تحوز زيادةً، وهذه النسخة خالية عنها، وليس الخلوّ بإصابة آفة أو إزالة مزيل بل النسخة من أصلها هكذا. ولايبعد أن كانت الزيادة حاشية أُدرجت في الشرح وزادت في النسخ الأُخرى، وكم لها من نظير في هذا الكتاب، ولكن لمّا كانت النسخة بذلك الخلوّ متفرّدة لم نسقطها وأبقيناها على وزان سائر النُسخ. وعبارة هذه النسخة في المقام هي هكذا:

قال: خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها.

أقول: هذا حكم آخر للأفلاك، وهو أنها غير متّصفة بالكيفيات الفعلية ـ أعني الحرارة والبرودة وما ينسب إليهما ـ ولا الكيفيات الانفعالية ـ أعني الرطوبة واليبوسة وما ينسب إليهما ـ وغير متصفة بلوازمها ـ أعني الثقل والخفة ـ قال شفافة. أقول: استدلّوا على شفافية الأفلاك بوجهين... الخ. وأمّا العبارات الباقية كما تراها في الكتاب فتلك النسخة عارية عنها.

واعلم أنّ هذه النُسخ الأربع هي الأُصول الأولية لنا في تصحيح الكتاب. وكلّ واحدة منها وإن كانت لا تخلو من أسقاط وأغلاط لكنها معاً تعطي نسخة كاملة منقّحة غاية التنقيح ألا وهي هذه الطبعة التي بين يديك.

٥ ـ نسخة مصوّرة من أصلها المحفوظ في مكتبة المجلس بطهران أيضاً تحت رقم ١٤٣١٠/٥٣٠ مكتوبة بعدّة خطوط قديمة وحديثة تدلّ على أنها قد تداولتها أيادي الآفات، على أنّ ما صينت منها عارية عن إجازة القراءة ونحوها، والظاهر أنّ تاريخ كتابتها من القرن السابع أو الثامن. وفي ظهر صحيفته الأُولى مكتوبة تارة هكذا: في نوبة المفتقر الى الله الواحد عبده إبراهيم بن راشد بن يوسف بن محمّد سنة خمس وخمسين وتسعمائة.

وأُخرى هكذا: من عواري الزمان عند العبد المذنب الجاني حيدرعلي بن عزيزالله المجلسي الاصفهاني. ثمّ مختوم بخاتمه ونقشه: عبده حيدرعلي. وجعلنا حرف (د) علامة لها.

٦ ـ نسخة مصوّرة من أصلها المحفوظ في الشعبة الإلهية من جامعة المشهد الرضوي عليه السلام تحت رقم ٤٥٢. والنسخة كاملة مكتوبة بخطّ واحد، مزدانة بتعليقات، وتاريخ كتابتها ١٠٨٩ هـ. ق. وآخرها مكتوبة هكذا: وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب في أواخر شهر محرّم الحرام سنة سبعين وسبعمائة ٧٧٠ على يد أضعف عبادالله عليّ بن الحسن. كذا في نسخة كتبت هذه النسخة منها.

وبعد عبارة الفوق كتب كاتب هذه النسخة في ذيل الصفحة هكذا: هو الموفّق قد شرف بتكتيب هذه النسخة الشريفة ـ الى قوله: ـ في شهور سنة تسع وثمانين بعد الألف هجرية ... الخ. وحرف (ش) علامة لها.

والنسخة أيضاً عارية عن إجازة القراءة ونحوها، إلّا أنّ في آخرها مكتوبة في هامشها الوحشي: بلغ قبالاً. وصورة رسم هذه الجملة ـ أعني بلغ قبالاً ـ تضاهي رسم خط الكتاب، بل الكاتب واحد ولا دغدغة فيه. والنسخة متفرّدة بحسن الخطّ.

٧ ـ نسخة مصوّرة من أصلها المصون في المكتبة المركزية بطهران تحت رقم ١٨٦٩، و تاريخ كتابتها ١٠٩٣ هـ. ق. والنسخة مكتوبة بخطّ واحد وعليها تعليقات. ويتمّ آخرها بما حرّره الكاتب بقوله هكذا: وقد وفّق الله سبحانه وتعالى العبد الحقير الجاني عليّ بن أحمد بن سليمان البلادي البحراني لنفسه ولمن شاءالله من بعده في مدّة آخرها اليوم الثاني والعشرين في شهر جمادى الآخر من السنة الثالثة والتسعين وألف وصلعم.

والنسخة عارية أيضاً عن إجازة القراءة ونحوها. وحرف (ز) علامة لها.

اعلم أنّ هذه النُسخ الثلاث وإن لم تكن في رتبة الأربع الأُولى ولكنها كانت كالمتمّمة في تصحيح الكتاب واستفدنا منها كثيراً.

ثمّ تلي النُسخ المذكورة عدّة نُسخ أُخرى مخطوطة ممّا يتعلّق بالراقم، من تجريد الاعتقاد وكشف المراد وشرح الاصبهاني المعروف بالشرح القديم والمسمّى بتسديد العقائد في شرح تجريد القواعد وشرح القوشجي المعروف بالشرح الجديد وشرح اللاهيجي المسمّى بشوارق الإلهام، وقد راجعناها في مواضع اللزوم، وهكذا كثير من الكتب الحكمية والكلامية كالشفاء والأسفار والمواقف وشرح المقاصد وغيرها ممّا استفدنا منها في مواضع الحاجة لتصحيح الكتاب.

تبصرة:

قال محي آثار الإمامية مؤلّف الذريعة رضوان الله تعالى عـليه فـي الجـزء الثالث منه في عنوان تجريد الكلام ما هذا لفظه:

تجريد الكلام في تحرير عقائد الإسلام لسلطان الحكماء والمتكلّمين خواجة نصيرالدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي المتوفّى سنة ٦٧٢ هو أجلّ كتاب في تحرير عقائد الإمامية، أوله: أمّا بعد حمد واجب الوجود على نعمائه... فإنّي مجيب الى ما سئلتُ من تحرير مسائل الكلام و ترتيبها على أبلغ نظام ـالى قوله: ـ وسمّيته بتحرير العقائد ورتّبته على ستة مقاصد. فيظهر منه أنه سمّاه تحرير العقائد لكنه اشتهر بالتجريد... الخ. (ج ٣ ص ٣٥٢).

أقول: ما أدّى إليه نظره الشريف من تسمية الكتاب بتحرير العقائد، وإن كان يؤيّده عمل السلف والخلف من تأليف الكتاب باسم التحرير كـتحرير الأحكـام الشرعية على مذاهب الإمامية للشارح العلّامة وسـيّما عـدّة تـحريرات أُصـول رياضية من الأوليات كتحرير أُصول اقليدس والمتوسّطات كتحرير اكرمانالاؤس الى النهايات كتحرير المجسطي، ولكنّ النُسخ المذكورة الأصلية كلّها ناصّة مـن غير التباس على قوله: وسمّيته بتجريد الاعتقاد، أو: وسمته بتجريد الإعتقاد؛ حتّى أنّ النسخة الاولى بل أكثر النُسخ صريحة على التـجريد فـي قـوله أولاً: فـإني مجيب الى ما سئلتُ من تجريد مسائل الكلام. على أنّ تسمية العـلّامة شـرحـه بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد وهو تـلميذه، وكـذلك كـلام الخـواجـة تسجيعاً: وسمّيته بتجريد الاعتقاد والله أسأل العصمة والسداد وأن يجعله ذخـراً ليوم المعاد، وكذلك تسمية شمس‌الدين الاسفرايني شرحه بتعريد الاعـتماد فـي شرح تجريد الاعتقاد كلّها ينادي بأن الكتاب موسوم بتجريد الاعتقاد، لا تجريد العقائد أو القواعد كما في نسخة من الشرح القديم متعلّقة بنا.

وليكن هذا آخر ما رأينا تقديمه في المقدّمة، وكان شروعنا في التصحيح الجديد في السادس عشر من شهرالله المبارك من شهور سنة ١٤٠٣ من الهجرة النبوية على هاجرها آلاف التحية والثناء، وقد حصل الفراغ منه في غرّة شعبان المعظّم من سنة ١٤٠٤ هـ. ق. دعواهم فيها سبحانك اللّهمّ وتحيّتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمدلله ربّ العالمين. الخامس من شهرالله المبارك من عام ١٤٠٤ هـ.ق المصادف لـ ١٣٦٣/٣/١٥ هـ.ش.

قم

حسن حسن زاده الآملي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القاهر سلطانه العظيم شأنه الواضح برهانه العامّ إحسانه[1] الذي أيّد العباد بمعرفته وهداهم الى حجته ليفوزوا بجزيل الثواب العظيم المخلّد، ويخلصوا من العقاب الأليم السرمد، وصلّى الله على أكمل نفس إنسانية وأزكى طينة عنصرية محمّد المصطفى، وعلى عترته الأبرار وذرّيته الأخيار وسلّم تسليماً.

أما بعد، فإنّ كمال الإنسان أنّما هو بحصول المعارف الإلهية، وإدراك الكمالات الربّانية، إذ بصفة العلم يمتاز عن عجم الحيوانات، ويفضّل على الجمادات، ولا معلوم أشرف من واجب الوجود تعالى، فالعلم به أكمل من كلِّ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله مفيض الكلم والحكم، وصلّى الله على الاسم الأعظم سيّد ولد آدم، وآله المصطفين على العرب والعجم.

وبعدُ، فيقُولُ العبد الحسن بن عبدالله الطبريّ الآملي (المدعوّ بحسن زاده آملي): هذه نبذة من تعليقاتنا على «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد» ممّا أفاضها ربّ ن والقلم علينا وهدانا إليها حينما قيّض لنا تدريس معانيه والتحقيق حول مبانيه، وهو سبحانه وليّ التوفيق وبيده أزمّة التحقيق.

ونشير في أثنائها الى بعض مافي النُسخ من اختلاف العبارات التي ينبغي أن يُعتنى بها.

(١) كما في (م) وفي (ص): الغامر إحسانه، والظنّ المتاخم بالعلم في رسم خطوط النسخ أنّ أُسلوب رسم الخط أوجب توهّم تبديل العام بالغامر. وقوله: وطلب الحق بالتعيين، وفي عدة نسخ: وطلب الحق باليقين. وقوله: سالكاً جدد التدقيق، وفي نسخ: سالكاً جدد التوفيق.

مقصود، وإنما يتمّ بعلم الكلام فانّه المتكفّل بحصول هذا المرام، فوجب على كلّ مكلّف من أشخاص الناس الاجتهاد في إزالة الإلتباس بالنظر الصحيح في البراهين، وطلب الحقّ بالتعيين، ووجب على كلّ عارفٍ من العلماء إرشاد المتعلّمين وتسليك الناظرين، وقد كنّا صرفنا مدةً من العمر في وضع كتبٍ متعدّدةٍ في هذه العلوم الجليلة وإحراز هذه الفضيلة، والآن حيث وفّقنا الله تعالى للإستفادة من **مولانا الأفضل العالم الأكمل نصير الملّة والحقّ والدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي** قدّس الله تعالى روحه الزكيّة في العلوم الإلهية والمعارف العقلية، ووجدناه راكباً نهج التحقيق سالكاً جدد التدقيق، معرضاً عن سبيل المغالبة، تاركاً طريق المغالطة تتبّعنا مطارح أقدامه في نقضه وابرامه، ولمّا عرج إلى جوار الرحمٰن ونزل بساحة الرضوان، وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه أقصى المراد، وجمع جُلَّ مسائل الكلام على أبلغ نظام، كما ذكر في خطبته وأشار في ديباجته، إلاّ أنّه أوجز ألفاظه في الغاية وبلغ في إيراد المعاني إلى طرف النهاية، حتى كَلَّ عن إدراكه المحصّلون، وعجز عن فهم معانيه الطالبون، فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشفِ المُراد في شَرحِ تَجريدِ الاعتقاد موضحاً لما استُبهم من مُعضلاته، وكاشفاً عن مُشكلاته، راجياً من الله تعالى جزيل الثواب وحُسن المآب إنّه أكرم المسؤولين[١]، عليه نتوكّل وبه نستعين.

قال: **بسم الله الرحمن الرحيم أمّا بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلاة على سيّد أنبيائه محمّد المصطفى وعلى أكرم أُمنائه[٢] فإنّي مجيب إلى ماسئلت من تحرير مسائل الكلام[٣] وترتيبها على أبلغ نظام مشيراً إلى غُررِ فوائد**

---

(١) وفي (م) وحدها: أكرم مسؤول، بالإفراد.

(٢) أي على عليّ أكرم أمنائه، ولا يعاد الجار في المعطوف على المجرور الظاهر؛ ويؤيّده مايوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي ﷺ.

(٣) كما في (ص ق د ت) والنسخ الباقية: من تجريد مسائل الكلام.

واعلم أنّه حكي عن مالك وأحمد بن حنبل بل الشافعي وجميع أصحاب الحديث، النهي عن علم الكلام، وقالوا: إنّه بدعة. فكان هذا العلم في الصدر الأوّل عند المتشرّعين بمنزلة ←

الإعتقاد ونُكت مسائل الإجتهاد، ممّا قادني الدليلُ إليه وقوّى اعتقادي عليه وسميّته[١] بتجريد الاعتقاد، والله أسأل العِصمة والسُّداد وأن يجعله ذخراً ليوم المعاد، ورتّبته على مقاصد:

← الفلسفة في العصر الأخير، وقد أفرط في ذلك كثير ممّن تأخّر كابن حزم وابن تيمية والمتعصّبين لمذهب السلف من بعده، حتّى أنّهم ينكرون التلفّظ بمصطلحات علم الكلام كالجسم والجوهر والعَرَض والتحيّز والمكان وأمثال ذلك .

والحقّ أنّ تقييد فكر الإنسان بغلّ الجمود خلاف فطرة الله تعالىٰ التي خلق الناس عليها. وكما لم يتوقّف النحو والعروض والأدب، بل اصطلاح المحدّثين والقراء على ما كان عليه السلف بل زاد وتفنّن وتفرّق كذلك اصطلاح الكلام والأُصول .

قالوا: لم يبحث السلف عن الصفات وأنّه عين ذاته أو غيره، ولم يتكلّموا في أنّه تعالىٰ جسم أو جوهر أو متحيّز أو علة تامة أو ناقصة، وليس في كلامهم هيولى وصورة ولا نفس وأمثال ذلك .

نقول: كما أنّهم لم يبحثوا عن أسناد الحديث أنّه مسلسل أو مرفوع أو مقطوع أو مرسل، ولم يتكلّموا في موانع صرف الاسم أنّها تسع، ولم يتكلّموا في تواتر القراءات والاكتفاء بالسبع أو العشر، بل لم نر لفظ التجويد في كلام السلف، ولا أقسام الوقف التام والكافي، فاذا جازت زيادة الاصطلاح في ذلك جاز في الكلام والأُصول، إلاّ أن يقال: إنّ ذاك سهل نفهمه، والكلام أو الأُصول دقيق لانفهمه، فالايراد على قصور الفهم لا على المعنىٰ. ولم نر في أُمّة ولا طائفة من يجوّز أن يجتمع سفهاؤهم ويمنعوا عقلاءهم عن التدبّر في أُمور لايفهمونها، ولم يوجب أحد أن يكون الكلام والفكر منحصراً فيما يفهمه جميع الناس من العامّة والخاصّة لأنّ في ذلك إبطالاً لجميع العلوم.

ونظير ذلك الأخباريّون منّا، فإنّهم يستبشعون اصطلاحات الاصول كالاستصحاب وأصل البراءة، ولا يستبشعون المناولة والوجادة والمدابجة في اصطلاح المحدّثين مع أنّها لم تكن معهودة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام . هذا ماأفاده الأُستاذ العلاّمة الشعراني رحمه الله في تعليقته على شرح الكافي للمولىٰ صالح المازنداني (ج ٣ ص ١٩٨ ط ١) .

(١) وفي (م): ووسمته، قد تقدّم كلامنا حول التجريد في تبصرة آخر المقدمة فراجع. ثم يعاضد ماحققناه هناك تسميته كتابه في المنطق بالتجريد وكلامه في اوله: وبعد فإنّا أردنا أن نجرّد اصول المنطق، وكذا تسمية الشارح العلاّمة شرحه عليه بالجوهر النضيد في شرح كتاب التجريد .

المقصد الأوّل

في الأُمور العامة(١)

وفيه فصول:

(١) أي في ما لايختصّ بقسم من أقسام الموجودات سواءً كانت شاملة لجميعها كالوجود والوحدة، أو لا كالامكان الخاصّ والوجوب بالغير، فانّ الأوّليـن شاملان للواجب والجوهر والعرض، والأخيرين للأخيرين، وبحثها المستوفىٰ يطلب في المطوّلات كالفصل الأول من اولى الاسفار.

الفصل الأول

في الوجود والعدم

وتحديدُهما بالثابت العين والمنفي العين أو الذي يمكن أن يُخبر عنه ونقيضه[1] أو بغير ذلك يشتملُ على دورٍ ظاهرٍ.

أقول: في هذا الفصل مسائل مهمّة جليلة، هذه أُولاها وهي أنّ الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما. وأعلم أنّ جماعة من المتكلّمين والحكماء حدّوا الوجود والعدم، أمّا المتكلّمون فقالوا: الموجود هو الثابت العين، والمعدوم هو المنفي العين. والحكماء قالوا: الموجود هو الذي يمكن أن يُخبر عنه، والمعدوم هو الذي لا يمكن ان يُخبر عنه، إلى غير ذلك من حدودٍ فاسدةٍ لا فائدة في ذكرها، وهذه الحدود كلّها باطلة لاشتمالها على الدور، فإنّ الثابت مرادف للموجود، والمنفي للمعدوم، ولفظة «الذي» انما يشار بها إلىٰ مُتحقّق ثابت، فيؤخذ الوجود في حدّ نفسه.

قال: بل المرادُ تعريفُ اللفظ إذ لا شيءَ أعرفُ من الوجود[2].

---

(١) أي نقيض الذي يمكن ان يُخبر عنه، وذلك النقيض هو الذي لا يمكن ان يخبر عنه. وهو تعريف للمعدوم.

وقوله: أو بغير ذلك، مثل قولهم: الموجود هو الذي يكون فاعلاً أو منفعلاً، أو الذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل، أو ينقسم الى الحادث والقديم، والمعدوم على خلافها.

(٢) لا شيء أعرف من الوجود اذ لا معنىٰ أعمّ منه، والأعمّ لكون شروطه ومعانداته أقلّ، ←

أقول: لمّا أبطل تحديد الوجود والعدم، أشار إلى وجه الإعتذار للقدماء من الحكماء والمتكلّمين في تحديدهم له، فقال: إنّهم أرادوا بذلك تعريف لفظ الوجود، ومثل هذا التعريف سائغ في المعلومات الضروريّة، إذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ أوضح منه[١]، وان لم تستفد منه صورة غير ما هو معلوم عند التحديد، وإنما كان كذلك لأنـّه لا شيءَ أعرف من الوجود، إذ لا معنى أعم منه.

قال: والاستدلالُ[٢] بتوقف التصديق بالتنافي عليه، أو بتوقف الشيء علىٰ

← يناسب جوهر النفس الناطقة البسيطة، كما أنّ كلّ قوة مُدركة تجانس مدركها، وحكم المجانسة بين الغذاء والمغتذي سارٍ في كلّ واحدة منهما؛ لذا قال الشيخ في الهيٰات الشفاء (ج ٢ ص ٧٥ ط ١): يشبه أن تكون الكثرة أعرف عند تخيّلنا، والوحدة أعرف عند عقولنا. وفي الحكمة المنظومة للمتألّه السبزواريّ (ص ١٠٣):

وسرّ أعرفية الأعمّ — سنخية لذاتك الأتمّ
ووحدة عند العقول أعرفْ — وكثرة عند الخيال أكشفْ

واعلم أنّ التعبير عن متن الأعيان وحقيقة الحقائق وجوهر الجواهر عسيرٌ جدّاً، والتعبير عنه بالوجود تعبير عن الشيء بأخصّ أوصافه الذي هو أعمّ المفهومات، إذ لو وُجد لفظ يكون ذا مفهوم محصّل أشمل من ذلك وأبين لكان أقرب اليه وأخصّ به، وكان ذلك هو الصالح لأن يعبّر به عنه. ولمّا لم يكن بين الألفاظ المتداولة لفظ أحقّ من الوجود إذ معناه أعمّ المفهومات حيطةً وشمولاً وأبينها تصوّراً وأقدمها تعقّلاً وحصولاً، اختاروه وعبّروا به عنه .

ويعبّرون عنه بالحق أيضاً فالوجود هو الحق، وان شئت قلت: الوجود من حيث هو هو، هو الحق سبحانه، والوجود الذهني والخارجي والاسمائي ظلاله. فالوجود هو عين كلّ شيء في الظهور، ماهو عين الأشياء في ذواتها، سبحانه وتعالىٰ بل هو هو، والأشياء أشياء، فتدبّر. والخوض غير حريّ بالمقام. وينبغي ها هنا الفرق بين المفهوم والعين ، والتوجه الى عدم المناسبة بين المتناهي وغير المتناهي. والمطلق ومقيّده، وإن كان كلّ واحد من المطلق والمقيّد مرآة للآخر بوجه، فافهم.

(١) أي لا يكون تعريفاً معنوياً، كما يأتي في المسألة السابعة من الفصل الثاني من هذا المقصد. والماتن والشارح ناظران في المقام الى الفصل الخامس من المقالة الأُولىٰ من الهيٰات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٢٧) فراجع .

(٢) مبتدأ وخبره باطل وبالتنافي عليه، أي بالتنافي بين الوجود والعدم، وعليه صلة للتوقف كتاليه، والضمير راجع الى الوجود أي على تصوّر الوجود .

نفسه، أو عدمِ تركيب الوجود مع فرضه أو ابطالِ الرسم باطلٌ.

أقول: ذكر فخر الدين[١] في إبطال تعريف الوجود وجهين، والمصنّف رحمه الله لم يرتض بهما، ونحن نقرّرهما ونذكر ما يمكن أن يكون وجه الخلل فيهما.

الأوّل: أنّ التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم بديهيّ، إذ كلّ عاقل على الإطلاق يعلم بالضرورة انّه لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه، والتصديق متوقف على التصور، وما يتوقف عليه البديهيّ أولىٰ بأن يكون بديهيّاً فيكون تصور الوجود والعدم بديهيّاً.

الثاني: أنّ تعريف الوجود[٢] لا يجوز أن يكون بنفسه وإلاّ دار، ولا بأجزائه

---

(١) ويقال له الامام فخر الدين الرازي، وفي تاريخ ابن خلكان هو أبو عبدالله محمّد بن عمر الطبرستاني الرازي المولد الملقّب فخر الدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعي له التصانيف المفيدة في علوم عديدة، توفي سنة ٦٠٦ هـ(ج ٢ ص ٤٨ ط ١).

(٢) تقريره على ما في شرح المقاصد أنّ الوجود معلوم بحقيقته، وحصول العلم به إمّا بالضرورة، أو الاكتساب، وطريق الاكتساب إمّا بالحدّ أو الرسم. والوجود يمتنع اكتسابه أمّا بالحدّ فلأنّه أنّما يكون للمركب والوجود ليس بمركب، وإلاّ فأجزاؤه إمّا وجودات أو غيرها.

فإن كانت وجودات لزم تقدّم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكلّ في تمام ماهيّته، وكلاهما محالان. أما الاول فظاهر، وأما الثاني فلأن الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في نفسه. وهذا اللزوم بناءً على أنّ الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجاً عن الوجودات الخاصة، بل إمّا نفس ماهيّتها ليلزم الثاني، أو مقوّم لها ليلزم الأوّل، وإلاّ فيجوز أن تكون الأجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيّات، أو زائدة عليها، والمطلق خارج عنها، فلا يلزم شيء من المحالين.

وإن لم تكن الأجزاء وجودات، فأمّا أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد يكون هو الوجود، أو لا يحصل. فإن لم يحصل كان الوجود محض ماليس بوجود وهو محال، وإن حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هف، الى أن قال:

وأمّا بالرسم فلما ثبت في موضعه من انّه إنّما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم، وهذا متوقّف على العلم به وهو دور، وبما عداه منفصّلاً وهو محال... الخ.

أقول: ما أتي به الشارح المذكور أولىٰ من تقرير ما في الكتاب، لأنّ الكلام في تركيب الوجود ليس معنوناً فيه، وإن كان يستفاد منه بدقّة النظر أنّ البحث ينجرّ إلى أنّ التركيب في قابل الوجود أو فاعله لا فيه.

لأنّ تلك الأجزاء إن كانت وجودات لزم تعريف الشيء بنفسه، وإن لم تكن وجودات فعند اجتماعها إن لم يحصل أمر زائد، كان الوجود محض ما ليس بوجود هذا خلف، وإن حصل أمر زائد هو الوجود، كان التركيب في قابل الوجود أو فاعله لا فيه[١]، ولا بالأمور الخارجة عنه[٢]، لأنّ الخارجي أنّما يصلح للتعريف لو كان مساوياً للمعرّف، لأنّ الأعم لا يفيد التمييز الذي هو أقل مراتب التعريف، والأخص أخفى، وقد حذّر في المنطق عن التعريف به، لكنّ العلم بالمساواة يتوقّف على العلم بالماهية فيلزم الدور.

وهذان الوجهان باطلان، **أمّا الأوّل** فلأنّ التصديق البديهيّ لا يجب أن تكون تصوراته بديهيّة، لما ثبت في المنطق من جواز توقف البديهيّ من التصديقات على التصور الكسبي، سلّمنا لكن جاز أن يكون التصور للمفردات ناقصاً، أي يكون معلوماً، باعتبارٍ ما من الاعتبارات، وذلك يكفي في باب التصديقات، ويكون المراد من الحدّ حصول كمال التصور.

وأمّا الثاني فلأنّ ما ذكره في نفي تركيب الوجود عائد في كلّ ماهية مركبة على الاطلاق[٣] وهو باطل بالضرورة، سلّمنا لكن جاز التعريف[٤] بالخارجي، وشرطه المساواة في نفس الأمر لا العلم بالمساواة، فالناظر في اكتساب الماهيّة إذا عرض على ذهنه[٥] عوارضها فاستفاد من بعضها، تصور تلك الماهيّة علم بعد ذلك

---

(١) قابل الوجود هو الأجزاء التي هي معروضات الوجود، والتعبير بالفاعل أو القابل باعتبارين ظاهرين.

قوله: لا فيه، أي لا في الوجود لأنّ الوجود حينئذٍ هو الأمر الزائد العارض على معروضاته وهي الأجزاء، وذلك الزائد واحد ليس بمركّب.

(٢) بيان لابطال الرسم، عطف على قوله: بنفسه وإلاّ دار، أي ولا بالأمور الخارجة عن الوجود.

(٣) مثلاً أن يقال: أجزاء البيت إمّا بيوت وهو محال، وإمّا غير بيوت وحينئذٍ إمّا أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هف، أو لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت.

(٤) جواب لابطال الرسم، أي إنّا نختار اكتسابه بالرسم ولا ضير فيه.

(٥) وفي (م ، ص) إذا أعرض على ذهنه.

أنّ ذلك العارض مساوٍ لها، ثم يفيد غيره تصورها[١] بذكر ذلك العارض ولا دور في ذلك، سلّمنا لكنّ العلم بالمساواة لا يستلزم العلم بالماهيّة من كلّ وجه، بل من بعض الوجوه على ماقدّمناه[٢]، ويكون الاكتساب لكمال التصور، فلا دور حينئذٍ.

المسألة الثانية
في أنّ الوجود مشترك

قال: وتردُّدُ الذهن حالَ الجزم بمطلق الوجود واتحادُ مفهومِ نقيضِه وقبولُهُ القسمةَ يُعطي اشتراكَهُ[٣].

أقول: لمّا فرغ من البحث عن ماهيّة الوجود شرع في البحث عن أحكامه،

---

(١) اي يفيد الناظر، فالكلمتان منصوبتان على المفعولية.

(٢) وهو قوله: جاز أن يكون التصور للمفردات ناقصاً ... الخ.

(٣) أي كلّ واحد من هذه الوجوه الثلاثة يعطي الاشتراك. وفي (ت): يعطي الشركة، والشرح مطابق للأول. وفي منظومة الحكيم السبزواري: يعطي اشتراكه صلوح المقسم، واعلم أنّ جمهور المحقّقين من الحكماء والمتكلّمين أجمعوا على أنّ للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات، ولكن خالفهم في هذا الحكم أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري حيث ذهبا إلىٰ أنّ وجود كلّ شيء عين ماهيّته، ولا اشتراك إلاّ في لفظ الوجود حذراً من المشابهة والسنخيّة بين العلّة والمعلول.

واستدلّ الجمهور بوجوه ثلاثة أشار اليها المصنف، والحق أنّ كون الوجود مشتركاً بين الماهيّات فهو قريب من الأوليات، والقول بكون اشتراك الوجود لفظياً بمعنى أنّ المفهوم من الوجود المضاف إلى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس، ولا اشتراك بينهم في مفهوم الكون أي الوجود مكابرة ومخالفة لبديهة العقل.

ثم إنّ توهّم المشابهة والسنخيّة بين العلّة والمعلول وهمٌ، لأنّ تلك السنخيّة كسنخيّة الشيء والفيء من شرائط العليّة والمعلوليّة، على أنّ الأمر عند النظر التام فوق التفوّه بالعليّة والمعلوليّة لأنّ الكلّ فيضه، سُبحان الله عما يصفون، إلاّ عباد الله المخلَصين.

ثمالقول بأنّ وجود كلّ ماهيّة عبارة عن نفس حقيقتها أخصّ من الاشتراك اللفظي، لاحتمال الاشتراك أن يكون الوجود في كلّ ماهيّة أمراً زائداً على الماهيّة مختصّاً بها لأنفسها.

فبدأ باشتراكه، واستدلّ عليه بوجوه ثلاثة، ذكرها الحكماء والمتكلمون .

الأول: أنّا قد نجزم بوجود ماهيّة، ونتردّد في خصوصيّاتها مع بقاء الجزم بالوجود، فإنّا إذا شاهدنا أثراً حكمنا بوجود مؤثّره، فإذا اعتقدنا أنه ممكن، ثمّ زال اعتقادنا بامكانه، وتجدّد اعتقادنا بوجوبه، لم يزل الحكم الأول، فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيّات يدلّ على الاشتراك .

الثاني: أنّ مفهوم السلب واحد لا تعدّد فيه ولا امتياز، فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحداً، وإلاّ لم ينحصر التقسيم بين السلب والايجاب[١] .

الثالث: أنّ مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيّات، فيكون مشتركاً بينها، أمّا المقدمة الأُولى فلأنّا نقسّمه إلى الواجب والممكن، والجوهر والعرض، والذهني والخارجي، والعقل يقبل هذه القسمة، وأمّا المقدّمة الثانية فلأنّ القسمة عبارة عن ذكر جزئيات الكلّي الصادق عليها بفصول متعاندة أو مايشابه الفصول، ولهذا لا يقبل العقل قسمة الحيوان إلى الانسان والحجر لما لم يكن صادقاً عليهما، ويقبل قسمته إلى الانسان والفرس .

المسألة الثالثة
في أنّ الوجود زائد على الماهيّات

قال: فيُغايِر[٢] الماهيةَ وإلاّ اتّحدت الماهيّاتُ أو لم تنحصر أجزاؤها.

أقول: هذه المسألة فرع على المسألة الأُولى، واعلم أنّ الناس اختلفوا في أنّ

---

(١) وذلك مراد من قال وإلاّ ارتفع النقيضان، وذلك لأنّه لو كان أحد طرفي التناقض مفهوماً واحداً والطرف الآخر مفهومات متعدّدة كل منها نقيض للطرف الأول لأمكن خلوّ الموضوع عنهما بأن يكون واحداً آخر من تلك المفهومات، مثلاً لو فرضنا أنّ الحمرة والصفرة نقيضان للبياض كالسواد، لم يكن في الحمرة الصفرة والبياض وهو ارتفاع النقيضين .

(٢) أي فيغاير الوجود الماهيّة، وإلاّ اتحدت الماهيّات إن كان الوجود عينها، أو لم تنحصر أجزاؤها إن كان جزءً لها.

الوجود هل هو نفس الماهيّة، أو زائد عليها؟ فقال أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري وجماعة تبعوهما: إنّ وجود كلّ ماهيّة نفس تلك الماهيّة[1].

وقال جماعة من المتكلّمين والحكماء: إنّ وجود كلّ ماهيّة مغاير لها إلاّ واجب الوجود تعالى، فإنّ أكثر الحكماء قالوا: إنّ وجوده نفس حقيقته، وسيأتي تحقيق كلامهم فيه.

وقد استدلّ الحكماء على الزيادة بوجوه، الأوّل: أنّ الوجود مشترك على ماتقدّم، فإمّا أن يكون نفس الماهيّة أو جزءاً منها، أو خارجاً عنها. والأول باطل وإلاّ لزم اتحاد الماهيّات في خصوصيّاتها لما تبيّن من اشتراكه. والثاني باطل وإلاّ لم تنحصر أجزاء الماهية، بل تكون كلّ ماهيّة على الاطلاق مركبة من أجزاءٍ لا تتناهىٰ، واللازم باطل، فالملزوم مثله، بيان الشرطية أنّ الوجود إذا كان جزءاً من كلّ ماهيّة فإنّه يكون جزءاً مشتركاً بينها، ويكون كمال الجزء المشترك، فيكون جنساً فتفتقر كلّ ماهيّة إلى فصل يفصلها عمّا يساويها فيه، لكن كلّ فصل فإنّه يكون موجوداً، لاستحالة انفصال الموجودات بالأمور العدميّة، فيفتقر الفصل إلى فصل آخر، هو جزء منه ويكون جزءاً من الماهيّة، لأن جزء الجزء جزء أيضاً، فإن كان موجوداً افتقر إلى فصل آخر ويتسلسل، فتكون للماهيّة أجزاء لا تتناهى.

وأمّا استحالة التالي فلوجوه، أحدها: أنّ وجود ما لايتناهىٰ محال على ما يأتي.

الثاني: يلزم منه تركّب واجب الوجود تعالى، لأنّه موجود فيكون ممكناً،هذا خلف.

الثالث: يلزم منه انتفاء الحقائق[2] أصلاً، لأنّه يلزم منه تركّب الماهيّات

---

(١) فالماهيّات بأسرها متخالفة. وكذلك الوجود لأنّه عينها في كلّ مرتبة، ولذا قالوا باشتراكه اللفظي حذراً من المشابهة والسنخيّة بين العلّة ومعلولها، وقد دريت مافيه.

(٢) اي لو كان الوجود جزءاً من الماهيّة ولم يكن زائداً عليها للزم أن لا يتحقق شيء من الحقائق، لأنّ المركّب يتحصّل بالبسيط. فاذا انتفى البسيط انتفى المركّب.

البسيطة، فلا يكون البسيط متحقّقاً فلا يكون المركّب متحقّقاً، وهذا كلّه ظاهر البطلان.

قال: ولانْفكاكِهما تعقُّلاً[١].

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدال على زيادة الوجود، وتقريره إنّا قد نعقل الماهيّة ونشك في وجودها الذهني والخارجي والمعقول مغاير للمشكوك فيه، وكذلك قد نعقل وجوداً مطلقاً ونجهل خصوصيّة الماهيّة فيكون مغايراً لها.

لا يقال: إنّا قد نتشكك في ثبوت الوجود فيلزم أن يكون ثبوته زائداً عليه ويتسلسل.

لأنّا نقول: التشكك ليس في ثبوت وجود للوجود، بل في ثبوت الوجود نفسه للماهيّة، وذلك هو المطلوب.

قال: وتحقُّقِ الامكان الخاص.

أقول: هذا وجه ثالث يدل على الزيادة، وتقريره أنّ ممكن الوجود متحقّق بالضرورة، والإمكان أنّما يتحقّق على تقدير الزيادة[٢]. لأنّ الوجود لو كان نفس الماهيّة أو جزءها، لم تعقل منفكة عنه، فلا يجوز عليها العدم حينئذٍ وإلاّ لزم جواز اجتماع النقيضين وهو محال، وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فينتفي الإمكان حينئذٍ للمنافاة بين الامكان الخاص والوجوب الذاتي، ولأنّ الامكان نسبة[٣] بين الماهيّة والوجود، والنسبة لا تتعقل إلاّ بين شيئين.

قال: وفائدةِ الحملِ.

أقول: هذا وجه رابع يدل على المغايرة بين الماهيّة والوجود، وتقريره أنّا نحمل الوجود على الماهيّة فنقول ماهيّة موجودة فنستفيد منه فائدة معقولة لم

---

(١) اي لانفكاك الوجود والماهيّة، وقد ذكره الفارابي في الفصّ الأوّل من فصوصه، وفي شرحنا عليه في المقام مطالب عسى أن تنفعك. (٢) أي على تقدير زيادة الوجود على الماهيّة.

(٣) النسبة إنّما تتحقّق بين المتغايرين، والامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهيّة الى الوجود والعدم، فلو كان الوجود نفس الماهيّة أو جزءً منها لم تتصور نسبة فرضاً عن تساويها.

تكن حاصلة لنا قبل الحمل، وإنّما تتحقّق هذه الفائدة على تقدير[١] المغايرة، إذ لو كان الوجود نفس الماهيّة لكان قولناماهية موجودة[٢] بمنزلة قولنا: ماهيّة ماهيّة أو موجودة موجودة، والتالي باطل فالمقدّم مثله .

قال: والحاجة إلى الاستدلال.

أقول: هذا وجه خامس يدل على أنّ الوجود ليس هو نفس الماهيّة ولا جزء منها، وتقريره أنّا نفتقر في نسبة الوجود إلى الماهيّة إلى الدليل في كثير من الماهيّات، ولو كان الوجود نفس الماهيّة أوجزءها لم نحتج إلى الدليل، لافتقار الدليل إلى المغايرة بين الموضوع والمحمول، والتشكك في النسب الممتنع تحقّقه[٣] في الذاتي .

قال: وانتفاءِ التناقضِ .

أقول: هذا وجه سادس يدل على الزيادة،وتقريره أنّا قد نسلب الوجود عن الماهيّة فنقول: ماهيّة معدومة، ولو كان الوجود نفس الماهيّة لزم التناقض، ولو كان جزءً منها لزم التناقض أيضاً، لأنّ تحقّق الماهيّة يستدعي تحقّق أجزائها التي من جملتها الوجود، فيستحيل سلبه عنها، وإلاّ لزم اجتماع النقيضين،فتحقّق انتفاء التناقض يدل على الزيادة .

قال: وتركبِ الواجبِ[٤].

---

(١) وسيأتي البحث عن الحمل في المسألة الثامنة والثلاثين من هذا الفصل حيث يقول: والحمل يستدعي اتحادالطرفين من وجه وتغايرهما من آخر، ثم إنّ الوجهين الرابع والسادس على فرض كون الوجود عين الماهيّة، والخامس والسابع على فرض كونه جزءً منها.

(٢) وكذلك لو قلنا مثلاً سواد موجود لكان بمنزلة سواد سواد وموجود موجود وليس كذلك، وهكذا في غيرهما.

(٣) كما في (م). والباقية بعضها التشكك في النسبة، وبعضها التشكيك في النسبة،كيف كان هو عطف على المغايرة، والممتنع صفة للتشكّك، وتحقّقه فاعله.

(٤) مجرور معطوف على التناقض أي انتفاء تركّب الوجود .

أقول: هذا وجه سابع وهو أنّ تركب الواجب منتفٍ، وإنّما يتحقّق[١] لو كان الوجود زائداً على الماهيّة، لأنّه يستحيل أن يكون نفس الماهيّة لما تقدّم، فلو كان جزءاً منها لزم أن يكون الواجب مركباً وهو محال.

قال: وقيامُه بالماهيّة من حيث هي.

أقول: هذا جواب عن استدلال الخصم على أنّ الوجود نفس الماهيّة وتقرير استدلالهم أنّه لو كان زائداً على الماهيّة لكان صفة قائمة بها، لاستحالة أن يكون جوهراً قائماً بنفسه مستغنياً عن الماهيّة واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها، وإذا كان كذلك فإمّا أن يقوم بالماهيّة حال وجودها أو حال عدمها، والقسمان باطلان، أمّا الأول: فلأنّ الوجود الذي هو شرط في قيام هذا الوجود بالماهيّة إمّا أن يكون هو هذا الوجود فيلزم اشتراط الشيء بنفسه، أو يكون مغايراً له فيلزم قيام الوجودات المتعدّدة بالماهيّة الواحدة، ولأنّا ننقل البحث إلى الوجود الذي هو شرط.

وأمّا الثاني: فلأنّه يلزم قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم[٢] وهو باطل، وإذا بطل القسمان انتفت الزيادة

وتقرير الجواب أن نقول: الوجود قائم بالماهيّة من حيث هي هي[٣]، لا

---

(١) أي إنّما يتحقّق انتفاء التركب لو كان الوجود زائداً على الماهيّة لأنّه يستحيل أن يكون نفس الماهيّة واتحدت الماهيّة، فلو كان جزءً لزم أن يكون الواجب مركّباً لأنّه حينئذٍ مشترك بين الواجب والممكن، فيلزم تركب الواجب، اذ كل ما له جزء فله جزء آخر بالضرورة، كما مرّ وهو معنى التركيب. (٢) ويلزم اجتماع النقيضين أيضاً.

(٣) سيأتي قوله في المسألة الخامسة: وليس الوجود معنى به ... الخ، وهو يجديك في المقام، وكذلك قوله في المسألة الثامنة والثلاثين: واثبات الوجود للماهيّة لا يستدعي وجودها أولاً. وكذلك قوله في المسألة الثانية والاربعين: والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهيّة لا باعتبار العدم والوجود.

واعلم أنّه ليس للماهيّة ثبوت في الخارج دون وجودها، أي ثبوت منفك عن الوجود في الخارج ثم الوجود يحلّ فيها كما ظنّ وهو ظنّ فاسد لأنّ كون الماهيّة هو وجودها والماهيّة لا تتجرّد عن الوجود إلاّ في العقل لا بأن تكون في العقل منفكّة عن الوجود فانّ تخليتها عنه عين تحليتها به، والكون في العقل أيضاً وجود عقلي كما أنّ الكون في الخارج وجود

←

باعتبار كونها معدومة أو موجودة، فالحصر ممنوع.

قال: فزيادتُه في التصور(١).

أقول: هذا نتيجة ماتقدّم، وهو أنّ قيام الوجود بالماهيّة من حيث هي هي أنّما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخارجي لاستحالة تحقّق(٢) ماهيّة من الماهيّات في الأعيان منفكّة عن الوجود، فكيف تتحقّق الزيادة في الخارج والقيام بالماهيّة فيه، بل وجود الماهيّة زائد عليها في نفس الأمر والتصور لا في الأعيان وليس قيام الوجود بالماهيّة كقيام السواد بالمحل.

المسألة الرابعة
في انقسام الوجود إلى الذهني والخارجي

قال: وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلاّ بطلتِ الحقيقةُ.

أقول: اختلف العقلاء هاهنا، فجماعة منهم نفوا الوجود الذهني وحصروا الوجود في الخارجي، والمحقّقون منهم أثبتوه وقسّموا الوجود اليه وإلى الخارجي قسمة معنوية. واستدلّ المصنّف رحمة الله عليه بانّ القضية الحقيقية صادقة قطعاً، لأنّا نحكم بالأحكام الايجابيّة على موضوعات معدومة في الأعيان، وتحقّق الصفة يستدعي تحقّق الموصوف، وإذ ليس ثابتاً في الأعيان فهو متحقّق في الأذهان.

واعلم أنّ القضية تطلق(٣) على الحقيقية وهي التي يؤخذ موضوعها من حيث

← خارجي، بل بأنّ العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبارٍ لعدمه، فاذن اتصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض، فانّ الماهيّة ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمّى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول، بل الماهيّة اذا كانت فكونها هو وجودها.

(١) لِمَ لم يقل في الذهن؟ فراجع تعليقة المتألّه السبزواري على الغرر (ط ١ ـ ص ١٣).

(٢) كما في (م د) والباقية: ماهيّة ما من الماهيّات منفكّة عن الوجود، وفي بعض النسخ: منفردة عن الوجود.

(٣) الحكم في الحقيقية ليس مقصوراً على ماله وجود في الخارج فقط، بل على كلّ ماقدر ←

هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي، بل باعتبار ماصدق عليه الموضوع بالفعل.

وتطلق على الخارجية، وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج، وهو مذهب سخيف قد أُبطل في المنطق، فتحقّق الحقيقية يدل على الثبوت الذهني كما ذكرناه.

قال: والموجودُ في الذهن أنّما هو الصورةُ المخالفةُ في كثيرٍ من اللوازم.

أقول: هذا جواب عن استدلال من نفي الوجود الذهني وتقرير استدلالهم، أنّه لو حلّت الماهيّة في الأذهان لزم أن يكون الذهن حاراً بارداً أسود أبيض، فيلزم مع اتصاف الذهن بهذه الأشياء المنفية عنه اجتماع الضدّين.

والجواب أنّ الحاصل في الذهن ليس هو ماهيّة الحرارة والسواد، بل صورتها ومثالها[1] المخالفة للماهيّة في لوازمها وأحكامها، فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها، والتضاد أنّما هو بين الماهيّات لا بين صورها وأمثلتها.

المسألة الخامسة

في أنّ الوجود ليس هو معنىً زائداً على الحصول العيني

قال: وليس الوجودُ معنى به تحصلُ الماهيّةُ في العين بل الحصول.

أقول: قد ذهب قوم غير محقّقين إلى أنّ الوجود معنىً قائم بالماهيّة يقتضي

← وجوده سواء كان موجوداً في الخارج أو معدوماً فيه، فان لم يكن موجوداً فيه فالحكم فيه على أفراده المقدرة الوجود كقولنا: كل عنقاء طائر، وإن كان موجوداً فالحكم فيه ليس مقصوراً علىٰ أفراده الموجودة، بل عليها وعلىٰ أفراده المقدّرة الوجود أيضاً كقولنا: كلّ انسان حيوان.

وأمّا الخارجية فالحكم فيها على الموجود في الخارج سواءً كان اتصافه في الخارج حال الحكم أو قبله أو بعده، فهي تستدعي وجود الموضوع في الخارج والحكم فيها مقصور على الأفراد الخارجية. ثم في المقام بحث منطقي حول موضوع القضايا يطلب في محله.

(١) كما في (م) والباقية: بل صورتهما ومثالهما على التثنية.

حصول الماهيّة في الأعيان، وهذا مذهب سخيف يشهد العقل ببطلانه، لأنّ قيام ذلك المعنى بالماهيّة في الأعيان يستدعي تحقّق الماهيّة في الخارج، فلو كان حصولها في الخارج مستنداً إلى ذلك المعنى لزم الدور المحال، بل الوجود هو نفس تحقّق الماهيّة في الأعيان، ليس مابه تكون الماهيّة في الأعيان.

المسألة السادسة
في أنّ الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد

قال: ولا تزايدَ فيه ولا اشتدادَ[1]

---

(١) التزايد في المقدار، والاشتداد في الكيف. معنى الاشتداد هو اعتبار المحلّ الثابت إلىٰ حال فيه غير قار يتبدل نوعيّته إذا قيس مايوجد منها في آن ما إلىٰ مايوجد في آن آخر، بحيث يكون مايوجد في كلّ آن متوسطاً بين مايوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحلّ المتقوّم دونها من حيث هو متوجّه بتلك التجدّدات الى غاية ما. ومعنى الضعف هو ذلك المعني بعينه إلاّ أنّه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية. فالآخذ في الشدّة والضعف هو المحلّ لا الحال المتجدّد المتصرّم، ولا شكّ أنّ مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوّم المحلّ دون كلّ واحد من تلك الهويّات. وأمّا الحال الذي يتبدّل هوّية المحلّ المتقوّم بتبدّله فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدّلها على شيء واحد متقوّم يكون هو هو في الحالتين، ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو وبين كونه ليس هو. هذا ماحرّره الماتن في شرحه على الاشارات. وقال الشارح ببيان أخصر في الجوهر النضيد: إنّ معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته ويوجد في كلّ آن نوع من تلك الانواع من غير أن يبقى آنين بحيث يكون في كلّ آن متوسطاً بين مايوجد في ذلك الآن ومايكون قبله وبعده، وهذا لا يعقل إلاّ في العرض، انتهى.

إذا دريت ذلك فاعلم أنّ الماهيّة لا يتصور كونها متقوّمة وموجودة من دون الوجود حتى يتصوّر توارد الوجود عليها، كما لا يمكن أن تتحرك الهيولى في الصورة، إذ ليس لها تقوّم بدون الصورة حتى يمكن توارد الصوّر عليها، فلا تزايد في الوجود ولا اشتداد لأنّ التزايد في الوجود هو حركة الماهيّة متوجهة من وجود ناقص إلىٰ وجود أزيد منه، وعكس ذلك هو النقص أي حركتها من زائد إلى أنقص منه. والاشتداد في الوجود هو حركة الماهيّة من وجود ضعيف إلىٰ وجود أشدّ منه، وعكسه هو الضعف، وقد علمت أنّ الماهيّة ليست متقوّمة بذاتها ←

أقول: ذهب قوم إلى أنّ الوجود قابل للزيادة والنقصان، وفيه نظر لأنّ الزيادة إن كانت وجوداً لزم اجتماع المثلَين، وإلاّ لزم اجتماع النقيضين، وأمّا نفي الاشتداد فهو مذهب أكثر المحقّقين. قال بعضهم لأنّه بعد الاشتداد إن لم يحدث شيء آخر لم يكن الاشتداد اشتداداً، بل هو باقٍ كما كان، وإن حدث فالحادث إن كان غير الحاصل فليس اشتداداً للموجود الواحد، بل يرجع إلى أنّه حدث شيء آخر معه، وإلاّ فلا اشتداد. وكذا البحث في جانب النقصان، وهذا الدليل ينفي قبول الاعراض كلها للاشتداد والضعف.

المسألة السابعة
في أنّ الوجود خيرٌ والعدم شرٌّ

قال: وهو خيرٌ محض.

أقول: إذا تأملنا كلّ مايقال له خيرٌ وجدناه وجوداً، وإذا تأملنا مايقال له شرٌّ وجدناه عدماً، ألا ترى القتل فإنّ العقلاء حكموا بكونه شراً، وإذا تأملناه وجدنا شرّيته باعتبار ما يتضمن من العدم، فإنّه ليس شراً من حيث قدرة القادر عليه، فإنّ القدرة كمال الإنسان، ولا من حيث إنّ الآلة قاطعة[1] فانّها أيضاً كمال لها، ولا من حيث حركة أعضاء القاتل، ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطيع، بل من حيث هو إزالة كمال الحياة عن الشخص، فليس الشرّ إلاّ هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات، فحكموا بأنّ الوجود خير محض والعدم شرّ محض، ولهذا كان واجب الوجود تعالى أبلغ في الخيرية والكمال من كل موجود، لبراءته عن القوة والاستعداد وتفاوت غيره من الوجودات فيه[2] باعتبار القرب من العدم والبعد عنه.

← في الخارج بدون الوجود. ثم بما ذكرنا قد دريت مراد الشارح من قوله وهذا الدليل ينفي قبول الأعراض كلّها للاشتداد والنقص وفي (م): للاشتداد والضعف، وفي عدة نسخ: للاشتداد والتنقّص.

(١) وفي عدة نسخ: الآلة قطّاعة فانّها.

(٢) أي في الخيرية والكمال.

المسألة الثامنة
في أنّ الوجود لا ضدّ له

قال: ولا ضدَّ له.

أقول: الضدّ ذات[١] وجودية تقابل ذاتاً أُخرى في الوجود، ولما استحال أن يكون الوجود ذاتاً وأن يكون له وجود آخر استحال أن يكون ضدّاً لغيره؛ ولأنـّه عارض لجميع المعقولات، لأنّ كلّ معقول إمّا خارجي فيعرض له الوجود الخارجي، أو ذهني فيعرض له الذهني، ولا شيء من أحد الضدّين بعارض لصاحبه، ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدّين على ما يأتي تحقيقه في نفي المعدوم، بل تقابل السلب والايجاب إن أُخذا مطلقين، وإلّا تقابل العدم والملكة .

المسألة التاسعة
في أنّه لا مثل للوجود

قال: ولا مثلَ.

أقول: المثلان ذاتان وجوديتان يسدّ كلّ واحد منهما مسدّ صاحبه، ويكون المعقول منهما شيئاً واحداً بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتسب العقل من الحاصل ثانياً غير ما اكتسبه أولاً، والوجود ليس بذات فلا

---

(١) أي ماهيّة وأمر، وجملة القول في ذلك أنّ كلّ واحد من الضدّ والمثل والمخالف يقال لما له ماهيّة ويكون مشاركاً لغيره في الموضوع ولا يجتمعان فيه، والوجود ليس بماهيّة بل هو تحقّق الماهيّة وكونها.

ثم إنّ الوجود الحق الصمدي لا جوف له حتى يكون له ثانٍ ضدّه أو مثله أو ندّه، والتقابل بأقسامه إنّما يتحقّق في شؤونه المسمّاة بالوجودات الخاصة باعتبار تخصّصها بالمعاني والماهيّات التي هي غير حقيقة الوجود. ويأتي البحث عن ذلك في المقصد الثالث عند قوله: وجوب الوجود يدل علىٰ سرمديته ونفي الزائد والشريك والمثل .

يماثل شيئاً آخر وأيضاً فليس هاهنا معقول يساويه في التعقّل على معنىً ماذكرناه إذ كلّ معقول مغاير لمعقول الوجود.

لا يقال: إنّ كلّيه وجزءيه متساويان في التعقّل، فكان له مثل وهو الجزئي.

لأنـّا نقول: إنّهما ليسا بمتساويين في المعقولية، وإن كان أحد جزئي الجزئي هو الكلّي. لكنّ الاتحاد ليس تماثلاً، وأيضاً فإنّه عارض لكلّ المعقولات على ماقرّرناه أولاً، ولا شيء من المثلين بعارضٍ لصاحبه .

المسألة العاشرة

في أنّه مخالف لغيره من المعقولات وعدم منافاته لها

قال: فتحقَّقت مخالفتُه للمعقولات.

أقول: لمّا انتفت نسبة التضاد والتماثل بينه وبين غيره من المعقولات وجبت المخالفة بينهما، إذ القسمة حاصرة في كلّ معقولين بين التماثل والاختلاف، وقد انتفى التماثل فوجب الاختلاف، ولهذا جعله نتيجة لما سبق.

قال: ولا يُنافيها.

أقول: المتنافيان لا يمكن اجتماعهما، وقد بيّنا أنّ كلَّ معقول على الاطلاق فإنّه يمكن عروض مطلق الوجود له واجتماعه معه وصدقه عليه، فكيف ينافيه .

لا يقال: العدم أمر معقول، وقد قضى العقل بمنافاته له، فكيف يصحّ قوله على الاطلاق أنّه لا ينافيها؟

لأنـّا نقول: نمنع أولاً كون العدم المطلق معقولاً والعدم الخاص له حظ من الوجود، ولهذا افتقر إلى موضوع خاص كافتقار الملكة اليه، سلّمنا لكن نمنع استحالة عروض الوجود المطلق للعدم المعقول فإنّ العدم المعقول ثابت في الذهن فيكون داخلاً تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق الثابت ومنافاته للوجود المطلق لا باعتبار صدق مطلق الثبوت عليه، بل من حيث أخذ مقابلاً له ولا امتناع

في عروض أحد المتقابلين للآخر[1] إذا أخذا لا باعتبار التقابل كالكلّية والجزئية[2] فإنّهما قد يصدق أحدهما على الآخر باعتبار مغاير لا باعتبار تقابلهما، وهذا فيه دقّة .

المسألة الحادية عشرة
في تلازم الشيئية والوجود

قال: ويُساوِق الشيئيةَ[3] فلا تَتَحقَّقُ بدونه والمنازعُ مكابرٌ مقتضى عقلِهِ.

---

(١) وسيأتي البحث عنه في المسألة الرابعة عشرة عند قوله ثمّ الوجود قد يؤخذ على الاطلاق ... الخ.

(٢) يعني بالجزئية الاضافي غير الحقيقي والمتن مطابق لنسختي (م ص) وفي (ق ش): باعتبار مغاير لاعتبار تقابلهما.

(٣) أي يلازم الوجود المطلق الشيئية كما فسّر الشارح، وسيأتي في المسألة الثامنة عشرة أنّ الشيئية من المعقولات الثانية، وفي المسألة السادسة والثلاثين أنّ الوجود من المعقولات الثانية فتبصّر. وإنّما عبّر بالمساوقة إشارة الى تغاير الوجود والشيء مفهوماً وتلازمهما خارجاً، وسيأتيك في السادسة من ثاني هذا المقصد مايعينك في المساوقة بمعنى التلازم. ثم إنّ القول بالثبوت إن كان اصطلاح القوم على أن يسمي الصورة العلمية ثبوتاً، والخارجية وجوداً فلا مشاحّة فيه، وإلاّ فالمنازع مكابر مقتضى عقله، والواسطة بين الموجود والمعدوم في الخارج في غاية السخافة.

واعلم أنّ الداعي لهم علىٰ هذا القول أمران:

الأوّل: وهو الأهم في نظرهم تصحيح مسألة العلم الأزلي، إذ قالوا: لو لم يكن في الأزل وجود الأشياء ولا ماهيّتها امتنع العلم ولو كان وجودها فيه لزم قدمها فبقي أن يكون الممتنع لزوم موجود قديم سوى الله لا ثابت قديم على أنّه وجب قدم علمه تعالىٰ كصفاته الأُخرى .

والثاني: تصحيح الامكان للماهيّات لأنّها في حال الوجود محفوفة بالضرورتين فلابدّ أن تكون الماهيّة ثابتة قبل الوجود ليصح الامكان .

وأقول: إنّ الماهيّات في اصطلاح الحكيم هي الأعيان الثابتة في اصطلاح العارف وهي الصور العلمية بوجودها الأحدي الذي هو عين الذات الصمديّة، ويتراءى من أقوال هذا الفريق القائلين بالفرق بين الثبوت والوجود كما أشرنا اليه، أنّ الوجود هو العين المقابل للعلم، وإلاّ فالأمران كلّ واحد منهما وهمٌ، ومسألة العلم أشرف من هذه الآراء الفائلة وبمعزل عنها بمراحل، كما سنشير اليها في محلّها. ثم يكفي في امكان الماهيّات سلب الضرورتين ←

أقول: اختلف الناس في هذا المقام، فالمحقّقون كافة من الحكماء والمتكلّمين اتفقوا على مساوقة الوجود الشيئية وتلازمهما حتى أنّ كلّ شيء على الإطلاق فهو موجود على الإطلاق، وكلّ ماليس بموجود فهو منتفٍ وليس بشيء، وبالجملة لم يثبتوا للمعدوم ذاتاً متحقّقة، فالمعدوم الخارجي لا ذات له في الخارج، والذهني لا ذات له ذهناً.

وقال جماعة من المتكلّمين[1]: إنّ للمعدوم الخارجي ذاتاً ثابتةً في الأعيان متحقّقةً في نفسها ليست ذهنية لا غير، وهؤلاء يكابرون في الضرورة فإنّ العقل قاضٍ بأنّه لا واسطة بين الموجود والمعدوم فإنّ الثبوت هو الوجود.

← عن مرتبة ذاتها عند العقل وانفكاكها عن الوجود بالتعمل العقلي، وان كان تخليتها عن الوجود عين تحليتها به.

ويؤيد ماأشرنا اليه من أنّ الفرق المذكور مجرد اصطلاحهم على ذلك ماقاله الشارح القوشجي في المقام من أنّ المعتزلة ذهبت الى أنّ المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى أنّ الماهيّة يجوز تقرّرها في الخارج منفكّة عن الوجود، خلافاً لسائر المتكلّمين والحكماء مع اتفاقهم على أنّ الممتنع ويخصّه المعتزلي باسم المنفي ليس بشيء، فهم يجعلون الثبوت مقابلاً للنفي أعمّ من الوجود والعدم أعمّ من النفي.

ولعلّهم إنّما وقعوا فيه بما وقع الحكماء في إثبات الوجود الذهني، وهو أنّا نحكم حكماً ايجابياً بأُمور ثبوتية على ماليس بموجود في الخارج، ومعنى الايجاب الحكم بثبوت أمر لأمر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فللمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت. فثبوت الماهيّات على وجهين:

أحدهما ثبوتها في حدّ ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها، والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت، والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الأحكام. فهم يوافقون الحكماء في أنّ ثبوت الماهيّات وتحقّقها على وجهين، لكنهم ينسبون الوجهين إلى الخارج ويخصّون الوجه الأخير من الثبوت باسم الوجود. والحكماء يسمّون كلا وجهي الثبوت وجوداً، ويقولون: إنّ الوجه الاوّل من الثبوت لا يتصور إلاّ في قوة مدركة ويسمّونه بالوجود الذهني . إنتهى ماأردنا من نقل كلامه في المقام، فتدبّر في قوله: ولعلّهم إنّما وقعوا فيه ... الخ، حتى يظهر لك وجه التأييد.

(١) إنّما قال جماعة: لأنّ أبا الحسين البصري وأبا هذيل العلّاف والكعبي ومن تبعهم من البغداديّين خالفوهم وقالوا بالمساوقة .

قال: وكيف تتحقّق بدونه مع إثبات القدرة وانتفاءِ الاتصاف[١].

أقول: لمّا استبعد مقالة هؤلاء القوم ونسبهم إلى الجهل[٢] شرع في الاستدلال على بطلان قولهم. واعلم أنّ هؤلاء يذهبون إلى أنّ القدرة لا تأثير لها في الذوات[٣] أنفسها، لأنّها ثابتة في العدم، مستغنية عن المؤثّر في جعلها ذواتاً ولا في الوجود لأنّه عندهم حال[٤]، والحال غير مقدورة، وقد ثبت في نفس الأمر أنّ اتصاف الماهيّة بالصفة غير ثابت في الأعيان، بل هو أمر اعتباري، وإلاّ لزم التسلسل، لأنّ ذلك الإتصاف لو كان ثابتاً لكان مشاركاً لغيره من الموجودات في الثبوت، وممتازاً عنها بخصوصية، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فيكون اتصاف ذلك الاتصاف بالثبوت أمراً زائداً عليه، ويلزم التسلسل.

إذا ثبت هذا فاعلم أنّ المصنّف ﵀ تسلّم مذهبَهم، وما ثبت في نفس الأمر وألزمهم المحال، وتقريره: أنّ الماهيّات لو كانت ثابتةً في العدم لاستغنت الممكنات في وجودها عن المؤثّر، فانتفت القدرة أصلاً ورأساً، والتالي باطل. فالمقدّم مثله بيان الشرطية، أنّ القدرة حينئذٍ لا تأثير لها في الذوات، ولا في الوجود على مذهبهم، ولا في اتصاف الماهيّة بالوجود على ما ثبت في نفس الأمر، وذلك يستلزم نفي التأثير أصلاً. وأمّا بطلان التالي فبالاتفاق والبرهان دلّ عليه على ما يأتي. فلهذا استبعد المصنّف ﵀ هذه المقالة مع إثبات القدرة المؤثرة، والقول بكون الاتصاف أمراً ذهنياً، وأنّه منتفٍ في الخارج.

قال: وانحصارِ الموجود مع عدم تعقُّلِ الزائدِ.

أقول: هذا برهان آخر دالّ على انتفاء الماهيّات في العدم، وتقريره أنّ

---

(١) أي اتصاف الماهيّة بالوجود.

(٢) كما في (م) وذلك لأنّ المكابر في الضرورة جاهل، وفي نسخ أُخرى: نسبهم الى المكابرة.

(٣) أي في الماهيّات.

(٤) يسمّون المعاني الانتزاعية والصفات الاعتبارية نفس الأمرية حالاً، وسيأتي بيانه في المسألة الثانية عشرة.

مذهبهم: أنّ كلّ ماهيّة نوعية فإنّه يثبت من أشخاصها في العدم ما لا يتناهىٰ، كالسواد والبياض والجواهر وغيرها من الحقائق، فألزمهم المصنّف المحال، وهو القول بعدم انحصار الموجودات، لأنّ تلك الماهيّات ثابتة، وهي غير محصورة في عددٍ متناهٍ. والثبوت هو الوجود لانتفاء تعقّل أمر زائد على الكون في الأعيان، فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهى من الماهيّات، وهو عندهم باطل [١]. فإن جعلوا الوجود أمراً مغايراً للكون في الأعيان، كان نزاعاً في عبارةٍ وقولاً بإثبات ما لا يعقل، مع أنّا نكتفي في إبانة محالية قولهم بالثبوت الذي هو الكون[٢] في الأعيان، وهم يُسلّمونه لنا. والبراهين الدالة على استحالة ما لا يتناهى كما تدلّ على استحالته فِي الوجود تدلّ على استحالته في الثبوت، إذ دلالتها أنّما هي على انحصار الكائن في الأعيان. وقول المصنف ﵀ «وانحصار الموجود» عطف على الانتفاء، أي وكيف تتحقّق الشيئية بدون الوجود مع إثبات القدرة وانتفاء الاتصاف، ومع انحصار الموجود مع عدم تعقّل الزائد.هكذا ينبغي أن يُفهم كلامُه ها هنا.

قال: ولو اقتضى التميُّزُ الثبوتَ عيناً لَزِمَ منه محالاتٌ.

أقول: لمّا أبطل مذهب المثبتين شَرَع في إبطال حججهم، ولهم حجتان رديتان ذكرهما المصنّف وأبطلهما، (أمّا الحجة الأُولى) فتقريرها: أنّ كلّ معدوم متميز وكلّ متميز ثابت فكلّ معدوم ثابت.

أمّا المقدمة الأُولى فيدلّ عليها أُمور ثلاثة:

أحدها: أنّ المعدوم معلوم، والمعلوم مُتميز.

الثاني: أنّ المعدوم مراد، فإنّا نريد اللّذات، ونكره الآلام، فلابدّ وأن يتميز المُراد عن المكروه.

---

(١) أي وجود مالا يتناهى عندهم باطل، وذلك لأنّهم اتفقوا على أنّ الموجودات منحصرة متناهية . ودليلهم على ذلك إجراء براهين امتناع التسلسل مطلقاً من غير اشتراط الاجتماع والترتيب، كما سيأتي البحث عنه في محله .

(٢) صلة لقوله: نكتفي.

الثالث: أنّ المعدوم مقدور، وكلّ مقدور متميّز، فإنّا نميّز بين الحركة يمنةً ويسرةً، وبين الحركة إلى السماء، ونحكم بقدرتنا على إحدىٰ الحركتين دون الأُخرى، فلولا تَميّز كل واحدة منهما عن الأُخرى لاستحال هذا الحكم.

وأمّا المقدمة الثانية فلأنّ التميّز صفة ثابتة للمُتميّز، وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف لأنّه فرع عليه.

والجواب: أنّ التميّز لا يستدعي الثبوت عيناً، وإلاّ لزم منه محالات:

أحدها[١]: أنّ المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته، كشريك الباري تعالى، واجتماع الضدّين وغيرهما، ويتميّز أحدهما عن الآخر. فلو اقتضى التميّز الثبوت العيني لزم ثبوت المستحيلات، مع أنّهم وافقونا على انتفاء المستحيل.

الثاني: أنّ المعلوم قد يكون مركباً[٢] ووجوداً، وليس بثابت في العدم اتفاقاً.

الثالث: أنّ المقدورية لو استدعت الثبوت لانتفت، إذ لا قدرة على الثابت[٣] وكذا المرادية.

قال: والإمكانُ اعتباريٌّ يعرضُ لما وافَقُونا على انْتِفائِهِ.

أقول: هذه الحجة الثانية لهم على ثبوت المعدوم، وهو أنّهم قالوا: إنّ المعدوم ممكن[٤]، وإمكانه ليس أمراً عدمياً، وإلاّ لم يبق فرق بين نفي الإمكان وبين

---

(١) هكذا في النسخ كلّها، والصواب: إحداها... الثانية.... الثالثة.

(٢) يعني به المركبات الخيالية كجبل من الياقوت وبحر من الزيبق، وفي بعض النسخ: مركباً خيالياً، ولكن الصواب أنّ خيالياً تعليقة أُدرجت في الكتاب.

ثم إنّ النسخ كلّها متفقة على قوله: «وليس بثابت في العدم اتفاقاً»، وفي المطبوعة ليس بثابت في العين اتفاقاً، وكان العدم بدّل بالعين من ظاهر قوله: ولو اقتضى التمييز الثبوت عيناً. والصواب هو العدم، لأنّ المثبتين قائلون بثبوت المعدومات في العدم، وقد تقدّم كلام الشارح العلّامة آنفاً: هذا برهان آخر دال على انتفاء الماهيّات في العدم.

بل وسيأتي تصريح المحقّق الطوسي في ذلك في أول المسألة الثالثة عشرة.

(٣) وقد مرّت الاشارة اليه في قوله: وكيف تتحقّق الشيئية ... الخ.

(٤) يعني به المعدوم الممكن الذي سمّوه ثابتاً لا المعدوم الممتنع المسمّىٰ عندهم بالمنفي.

الإمكان المنفي، فيكون أمراً ثبوتياً وليس جوهراً قائماً بذاته، فلابدّ له من محلّ ثبوتي هو الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها، فيكون الممكن العدمي ثابتاً وهو المطلوب .

وأجاب المصنف عنه بأنّ الإمكان أمر اعتباري ليس شيئاً خارجياً، وإلاّ لزم التسلسل. وأن يكون الثبوتي حالاًّ في محلٍّ عدمي[١] وهو باطل قطعاً. وأيضاً فإنّ الإمكان يعرض للممكنات العدمية كالمركبات: وهم وافقونا على انتفائها خارجاً، فيُبطل قولهُم كلّ ممكن ثابت .

المسألة الثانية عشرة
في نفي الحال

قال: وهو يُرادِف الثبوتَ، والعدمُ النفيَ، فلا واسطةَ.

أقول: ذهب أبو هاشم[٢] وأتباعه من المعتزلة والقاضي والجويني من

---

(١) لأنّ الثابت عندهم ليس بثابت عند المصنّف، فأبطل قولهم بالواسطة. وقوله: كالممكنات العدمية، يعني بها المنفي عندهم وهو العدم الممتنع. وقوله: كالمركبات، يعني بها المركبات الخيالية كما مضت الاشارة اليها آنفا.

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمّد الجبائي، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ولد أبو هاشم سنة ٢٤٧ من الهجرة، وتوفي سنة ٣٢١ ببغداد، والجُبّائي بضمّ الجيم وتشديد الباء الموحّدة وهذه النسبة إلىٰ قرية من قرىٰ البصرة (تاريخ ابن خلكان ج ١ ط ١ ص ٣١٧) .
والقاضي هو أبو بكر محمّد بن الطيب المعروف بالباقلاني البصري المتكلّم المشهور، كان على مذهب الشيخ ابن الحسن الأشعري وناصراً طريقته، توفي ببغداد سنة ٤٠٣ هـ (تاريخ ابن خلكان ج ٢ ط ١ ص ٥٦).
والجويني هو أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله الجويني الشافعي الملقّب ضياء الدين المعروف بإمام الحرمين، مات سنة ٤٧٨ هـ (تاريخ ابن خلكان ج ١ ص ٣١٢ ط ١).
وفي معجم ياقوت: جوين (كزبير) اسم كورة جليلة نزهة على طريق القوافل من بسطام الى نيسابور، يسمّيها أهل خراسان كويان فعرّبت فقيل: جوين... ينسب الى جوين خلق كثير من الأئمة والعلماء منهم الإمام حقّاً أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمّد عبدالله بن يوسف بن
←

الأشاعرة إلى أنّ هاهنا واسطة بين الموجود والمعدوم، وهي ثابتة،وسمّوها الحال[١]، وحدّوها بأنّها صفة لموجود لا توصف بالوجود والعدم، فيكون الثابت

← عبدالله بن يوسف الجويني إمام الحرمين، أشهر من علم في رأسه نار ـ الى أن قال:ـ ومات بنيسابور في شهر ربيع الآخر سنة ٤٧٨ هـ.

(١) قال ابن الحزم في الفصل: وأمّا الأحوال التي ادّعتها الأشعرية فانّهم قالوا:إنّ ها هنا أحوالاً ليست حقّاً ولا باطلاً ولا هي مخلوقة ولا غير مخلوقة ولا هي موجودة ولا معدومة ولا هي معلومة ولا هي مجهولة ولا هي أشياء ولا هي لا أشياء، انتهى.

واعلم أنّ القائلين بالأحوال جعلوها واسطة بين الأعيان الموجودة في الخارج بالاستقلال وبين الصور العلمية التي لا توصف بأنّها مجعولة، لأنّها من حيث هي صور علمية معدومة في الخارج، فالأحوال لكونها صفات للأعيان المجعولة في الخارج وليست ذوات مستقلة واعياناً جوهرية، بل لها وجود تبعي لا تكون موجودة ولا معدومة، اي لا تكون موجودة جوهرية مستقلة خارجيّة، ولا هي معدومة لأنّها موجودة بالتبع. وهذا صرف اصطلاح، فالتشنيع غير وارد عليهم، كيف والأوحدي من أساطين التحقيق الذين لا يرون إلاّ الوجود الصمدي والحقّ الأحدي قائلون بأنّ الأعيان من حيث انّها صور علمية أعيان ثابتة، أي لا توصف بانها مجعولة لانها حينئذٍ معدومة في الخارج والمجعول لا يكون إلّا موجوداً كما لا توصف الصور العلمية والخيالية التي في أذهاننا بأنّها مجعولة مالم توجد في الخارج، ولو كانت كذلك لكانت الممتنعات أيضاً مجعولة، لأنّها صور علمية فالجعل أنّما يتعلّق بها بالنسبة الى الخارج وليس جعلها إلاّ ايجادها في الخارج، كما في التنبيه الأول من الفصل الثالث من فصول شرح القيصري على فصوص الحكم (ص ٢٠ ط ١).

بل صاحب فصوص الحكم يبحث في الفص الزكراوي منه عن الأحكام التي هي حاكمة حقيقةً في الموصوفين بها على غيرهم، وتلك الأحكام كالمناصب التي في أصحابها، فما داموا منصوبين ومتصفين بها كانوا حاكمين كالسلطان والقاضي والوزير وغيرهم، ففي الحقيقة تلك الأحكام حاكمة لا أنفس هؤلاء، وتلك الأحكام هي معانٍ قائمة في محالّها وهي واسطة بين الوجود والعدم. بذلك الوجه الذي أشرنا اليه وإنّما سمّيت حالاً، إذ بها يتحول الذات فيقول صاحب الفصوص في تلك الأحكام التي هي أحوال ماهذا لفظه:

والحكم لا يتّصف بالخلق لأنّه أمر توجبه المعاني لذواتها، فالأحوال لا موجودة ولا معدومة، أي لاعين لها في الوجود لأنّها نسب، ولا معدومة في الحكم لأنّ الذي قام به العلم يسمّى عالماً وهو الحال، فعالم ذات موصوفة بالعلم، فما هو عين الذات ولا عين العلم وما ثمّ إلاّ علم وذات قام بها هذا العلم، وكونه عالماً حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى، فحدثت

أعمّ من الموجود، والمعدوم أعمّ من المنفي.

وهذا المذهب باطل بالضرورة، فإنّ العقل قاضٍ بأنّه لا واسطة بين الوجود والعدم، وأنّ الثبوت والوجود مترادفان، وكذا العدم والنفي مترادفان، ولا شيء أظهر عند العقل من هذه القضية، فلا يجوز الاستدلال عليها.

قال: والوجودُ لا ترِدُ عليه القسمةُ والكليُّ ثابتٌ ذهناً ويجوز قيامُ العرضِ بالعرض.

أقول: لمّا أبطل مذهبهم أشار إلى بطلان مااحتجّوا به، وهو وجهان، الأوّل:

← نسبة العلم اليه وهو المسمّى عالماً.

وقال الشارح المذكور: «فالأحوال والأحكام كلّها لا موجودة في الأعيان بمعنى أنّ لها أعياناً في الخارج ولا معدومة بمعنى أنّها معدومة الأثر في الخارج» ـ الى قوله: ـ «وهذا هو المسمّى بالحال في مذهب المعتزلة الذي هو واسطة بين الوجود والعدم» (ص ٤٠٨ ط ١).

فعلى ماحقّقنا يظهر لك مفاد كلامهم المنقول في الشوارق حيث قال: «ذهب أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة وإمام الحرمين والقاضي أبو بكر من الأشاعرة إلى أنّ المعلوم إن لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم، وإن كان له ثبوت في الخارج، فامّا باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية لغيره فهو حال، فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لأنه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة، مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك. والمراد بالصفة مالا يُعلم ولا يُخبر عنه بالاستقلال بل بتبعيةِ الغير والذات تخالفها وهي لا تكون إلاّ موجودة أو معدومة بل لا معنى للموجود إلاّ ذات لها صفة الوجود، والصفة لا تكون ذاتاً فلا تكون موجودة، فلذا قيّدوا بالصفة، وإذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة أيضاً لكونها ثابتة في الجملة، فهي واسطة بين الموجود والمعدوم» انتهى.

فقول الشارح: وهذا المذهب باطل بالضرورة، أو قول الماتن: فلا واسطة، فممّا ينبغي التأمّل فيه جدّاً.

وممّا هو أصدق شاهد على التحقيق الذي تفرّدنا به في المقام أنّ الكون في اصطلاح أهل التوحيد القائلين بالوحدة الشخصية في الوجود الحق اللابشرط الاطلاقي الصمدي هو عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم، أي من حيث التعيّن والماهيّة لا من حيث أنّه حقّ، أي لا من حيث الوجود، وإن كان الكون مرادفاً للوجود المطلق عند أهل النظر.

نعم، لو ذهب القائل بالثبوت الى الثبوت في الخارج فهو خطأ بلا كلام، كما ذهب اليه المعتزلي على ماصرّح به القيصري في فصول شرحه على فصوص الحكم (ص ٢١ ط ١).

قالوا قد تبيّن أنّ الوجود زائد على الماهية، فإمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً، والأوّلان باطلان، أمّا الأوّل فلأنّه يلزم التسلسل، وأمّا الثاني فلأنّه يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه، فبقي الثالث.

والجواب: إنّ الوجود غير قابل لهذه القسمة لاستحالة انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره، فكما لا يقال السواد إمّا أن يكون سواداً أو بياضاً، كذلك لا يقال الوجود إمّا أن يكون موجوداً أو لا يكون، ولأنّ المنقسم إلى الشيئين أعمّ منهما، ويستحيل أن يكون الشيء أعمّ من نفسه.

الوجه الثاني: أنّ اللّونية أمر ثابت مشترك بين السواد والبياض، فيكون كلّ واحد من السواد والبياض ممتازاً عن الآخر بأمر زائد على ما به الاشتراك، ثمّ الوجهان إن كانا موجودين[1] لزم قيام العرض بالعرض، وإن كانا معدومين لزم أن يكون السواد أمراً عدمياً وكذلك البياض، وهو باطل بالضرورة فثبتت الواسطة.

والجواب من وجهين **الأول**: أنّ الكلّي ثابت في الذهن فلا تردّ عليه هذه القسمة.

الثاني: أنّ العرض قد يقوم بالعرض على ما يأتي[2]. وأيضاً فإنّ قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض.

قال: ونُوقِضُوا بالحال نفسِها.

أقول: إعلم أنّ نفاة الأحوال قالوا: وجدنا ملخّص أدلة مثبتي الحال يرجع إلى أنّ هاهنا حقائق تشترك في بعض ذاتياتها، وتختلف في البعض الآخر، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، ثم قالوا: وذلك ليس بموجود ولا معدوم، فوجب القول بالحال. وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها، فانّ الأحوال عندهم متعدّدة

---

(١) باتفاق النسخ كلّها. فالمراد بالوجهين الأمران المذكوران في الوجه الثاني، ولذا بدّل في المطبوعة الوجهان بالأمرين.

(٢) وذلك كالسرعة العارضة للحركة العارضة للجسم، ويأتي في المسألة الخامسة من الفصل الأول من المقصد الثاني.

متكثّرة فلها جهتا اشتراك، هي مطلق الحالية، وامتياز هي خصوصيات تلك الأحوال،وجهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فيلزم أن تكون للحال حال أُخرى ويتسلسل .

قال: والعذرُ بعدم قبولِ التماثلِ والاختلافِ والتزامُ التسلسلِ باطلٌ.

أقول: اعتذر المثبتون عن الزام النفاة بوجهين :

الأوّل: أنّ الحال لا توصف بالتماثل والاختلاف .

الثاني: القول بالتزام التسلسل .

والعذران باطلان، أمّا الأول فلأنّ كلّ معقول إذا نُسب إلى معقولٍ آخر، فإمّا أن يتّحدا في المعقولية ويكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر، وإنّما يتميّزان[1] بعوارض لاحقة لهما، وهما المثلان، أو لا يكون كذلك وهما المختلفان، فلا يتصور نفيهما.

وأمّا الثاني فلأنّه يبطل الاستدلال بوجود الصانع تعالى، وبراهين إبطال التسلسل آتية هاهنا.

أجاب بعض المتأخرين بأنّ المختلفين إذا اشتركا في أمر ثبوتي لزم ثبوت أمرين بهما يقع الاختلاف والتماثل، أمّا إذا اتّحدا في أمرٍ سلبي فلا يلزم ذلك، والأحوال وإن اشتركت في الحالية كالسواديّة والبياضيّة، إلاّ أنّ ذلك المشترك أمرٌ سلبي، فلا يلزم التسلسل، وهو غير مرضيّ عندهم، لأنّ الأحوال عندهم ثابتة .

المسألة الثالثة عشرة
في التفريع على القول بثبوت المعدوم والأحوال

قال: فبطل مافرَّعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهيةِ في العدم،

---

(١) كما في (م) . والنسخ الأُخرى: وانما يتعدّدان. وقوله: فلا يتصور نفيهما، أي نفي التماثل والاختلاف في الحال .

وانتفاءِ تأثير المؤثّر فيها وتبايُنها، واختلافِهم في اثبات صفةِ الجنس وما يتبعها في الوجود، ومغايرةِ التحيُّز للجوهرية، واثبات صفةِ المعدوم بكونه معدوماً، وامكانِ وصفِهِ بالجسمية، ووقوعِ الشكِّ في إثبات الصانع بعد اتصافِهِ بالقدرة والعلم والحياة .

أقول: لمّا أبطل مذاهب القائلين بثبوت المعدوم والحال أبطل مافرّعوا عليهما، وقد ذكر من فروع اثبات الذوات في العدم أحكاماً اختلفوا في بعضها:

الأول: اتفقوا على أنّ تلك الذوات غير متناهية في العدم، فلكلّ نوع عدد غير متناهٍ، وأنّ تلك الاعداد متباينة بأشخاصها[١] .

الثاني: أنّ الفاعل لا تأثير له في جعل الجوهر جوهراً والعرض عرضاً، وإنّما تأثير الفاعل في جعل تلك الذوات موجودة، لأنّ تلك الذوات ثابتة في العدم لم تزل، والمؤثر إنّما يؤثر على طريقة الأحداث. وقد صار إلى هذا الحكم جماعة من الحكماء قالوا: لأنّ كل ما بالفاعل ينتفي بانتفاء الفاعل، فلو كان الجوهر جوهراً بالفاعل لانتفىٰ بانتفائه، لكنّ انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقض .

الحكم الثالث: اتّفقوا على انتفاء التباين في الذوات، بل جعلوا الذوات كلّها متساوية في كونها ذواتاً، وإنّما تختلف بصفات عارضة لها.

وهذا المذهب باطل، لأنّ الصفات إن كانت لازمة كان اختلافها دليلاً على اختلاف الملزومات، وإلاّ جاز أن ينقلب السواد جوهراً وبالعكس، وذلك باطل بالضرورة.

الرابع: اختلفوا في صفات الاجناس[٢]، هل هي ثابتة في العدم أم لا ؟

---

(١) وفي بعض النسخ:متناهية بأشخاصها، والقوشجي فسّر على هذا الوجه ولكنّ الصواب هو الوجه الأوّل المختار .

(٢) ذهب الشحّام إلى اتّصاف الذوات المعدومة في حال العدم بصفات الأجناس وغيرها أيضاً حتى التزم رجلاً معدوماً ركب على فرس معدوم ركوباً معدوماً وبيده سيف معدوم يحركه بحركات معدومة وعلى رأسه قلنسوة معدومة ذات ألوان معدومة .

والمراد بصفات الاجناس مايقع بها الاختلاف والتماثل كصفة الجوهرية في الجوهر والسوادية في السواد إلى غير ذلك من الصفات، فذهب ابن عياش إلى عراء تلك الماهيّات عن الصفات في العدم، وأمّا الجبائيان(١) وعبد الجبار وابن متويه(٢) فانّهم قالوا: صفات الجوهر إمّا أن تكون عائدة إلى الجملة كالحيّية(٣) وما يشترط بها، وإمّا أن تكون عائدة إلى الأفراد وهي أربعة:

إحداهما: الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية.

والثانية: الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل.

والثالثة: التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود.

والرابعة: الحصول في الحيز وهي الصفة المعلّلة بالمعنى، وليس له صفة زائدة على هذه الأربع فليس له بكونه أسود أو أبيض صفات. وأمّا الأعراض فلا صفات لها عائدة إلى الجملة، بل لها ثلاث صفات راجعة إلى الأفراد: إحداها: الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس. الثانية: الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود. الثالثة: صفة الوجود.

الخامس: ذهب أبو يعقوب الشحام وأبو عبدالله البصري وأبو اسحاق بن عياش (٤) إلى أنّ الجوهرية هي التحيز، ثمّ قال الشحام والبصري: إنّ الذات

---

(١) هما أبو علي محمّد بن عبدالوهاب الجبائي المتوفّى سنة ٣٠٣ هـ (تاريخ ابن خلكان ج ٢ ص ٥٦ ط ١) وابنه أبو هاشم المذكور آنفاً.

(٢) وفي (م): ابن مستويه، والصواب هو الأول وكأنّ كاتب الثاني قصد المطايبة والمزاح.

(٣) وفي (م): الى الجمل، وفي (ص ق ش ز د) كما اخترناه في الكتاب، وفي بعض النسخ كالحياة. والجمل جمع الجملة أي مجموع مايتركّب منه البنية، ومايشترط بالحياة كالعلم والقدرة لأنّ الحياة امام الأئمة من الاسماء وأُمّ الأُمهات من الصفات، فالحياة عائدة الى مجموع مايتركّب منه البنية وتتّصف أجزاؤه بها أيضاً، واذا تفرّقت الأجزاء وانتفت البنية انتفت الحياة عنها بخلاف باقي الصفات المعدودة في الكتاب.

(٤) ابن عياش هذا هو غير أبي بكربن عياش الراوي عن العاصم القارئ المعروف بابن عياش

موصوفة بالتحيز كما توصف بالجوهرية. ثمّ اختلفا فقال الشحام: إنّ الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز. وقال البصري: شرط الحصول في الحيز الوجود، فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز، وزعم ابن عياش أنّه حال العدم غير موصوف بأحدهما ولا بغيرهما.

السادس: اتفق المثبتون إلاّ أبا عبدالله البصري على أنّ المعدوم لا صفة له[١] بكونه معدوماً، والبصري اثبت له صفة بذلك.

السابع: اتفقوا إلاّ أبا الحسين الخياط على أنّ الذوات المعدومة لا توصف بكونها أجساماً وجوّزه الخياط.

الثامن: اتفقوا على أنّ من علم أنّ للعالم صانعاً قادراً حكيماً مرسلاً للرسل قد يشك في أنّه هل هو موجود أم لا، ويحتاج في ذلك إلى دليل بناء منهم على جواز اتصاف المعدوم بالصفات المتغايرة والعقلاء كافة منعوا من ذلك، وأوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجودة لأنّ ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه.

قال: وقسمةِ الحالِ[٢] الى المعلل وغيره وتعليلِ الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدةَ بذكره[٣].

أقول: لما ذكر تفاريع القول بثبوت المعدوم شرع في تفاريع القول بثبوت

← أيضاً، وهو أيضاً غير أحمد بن محمّد بن عبيدالله بن الحسن بن عياش الجوهري المعروف بابن عياش أيضاً.

بل هو الذي قال ابن النديم في الفهرست: ومن المعتزلة ممن لا نعرف من أمره غير ذكره أبو اسحاق إبراهيم بن محمّد بن عياش.

(١) يعني أنّ المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب اليه البصري أم لا كما ذهب اليه جمهورهم.

(٢) مجرور عطفاً على قوله المتقدم: تحقق الذوات، أي فبطل مافرعوا عليهما من تحقّق الذوات غير المتناهية في العدم، ومن قسمة الحال الى المعلّل وغيره.

(٣) كالصفات العائدة الى الجملة والأفراد في الجواهر والأعراض مما قد تقدّم الكلام فيه.

الحال وذكر منها فرعين، الأول: قسمة الحال إلى المعلل وغيره، قالوا: ثبوت الحال للشيء إمّا أن يكون معلّلاً بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم، أو لا يكون كذلك كسوادية السواد، فقسموا الحال إلى المعلل وغيره.

الثاني: اتفقوا على أنّ الذوات كلها متساوية في الماهيّة، وإنّما تختلف بأحوال تنضاف اليها.

واتفق أكثر العقلاء على بطلان هذا لوجوب استواء المتماثلين في اللوازم، فيجوز على القديم الانقلاب إلى المحدث وبالعكس، ولأنّ التخصيص لابدّ له من مرجح وليس ذاتاً وإلاّ تسلسل، ولا صفة ذات وإلاّ تسلسل.

المسألة الرابعة عشرة
في الوجود المطلق والخاص

قال: ثمّ الوجودُ قد يُؤخَذ على الاطلاق فيُقابله عدمٌ مثلُه، وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويُعْقَلان معاً، وقد يُؤخَذ مقيداً فيُقابِله مثلُه[١].

أقول: إعلم أنّ الوجود عبارة عن الكون في الأعيان[٢]، ثم هذا الكون في الأعيان قد يؤخذ عارضاً لماهيّة مّا فيتخصّص الوجود حينئذٍ، وقد يؤخذ مجرداً[٣] من غير التفات إلى ماهيّة خاصة فيكون وجوداً مطلقاً، إذا عرفت هذا

---

(١) باتفاق النسخ كلّها، أي فيقابله عدم مثله فحذف العدم هنا بقرينة قوله: في المطلق.

(٢) أي باعتبار أنّه وجه من وجوه الوجود الحق المطلق الصمدي وشأن من شؤونه المنفطرة منه، كما أنّك تبحث عن عين انسان وقواه أو أنوار أغصان مثلاً وهي منفطرة من أُصولها وهو سبحانه وتعالى فاطر السماوات والأرض.

(٣) ينبغي في المقام التدبّر التام في الفرق بين العين والمفهوم، والعين هو الحق الصمدي الذي هو الأول والآخر والظاهر والباطن لا يحيطون به علماً والمفهوم وعاؤه الذهن، ثمّ إنّ تميز المحيط عن المحاط إنّما هو بالتعيّن الاحاطي لا بالتعيّن التقابلي، والمبحوث عنه في الكتاب هو مفهوم الوجود المطلق، فافهم.

فالوجود العام يقابله عدم مطلق غير متخصّص بماهيّة خاصة، وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان على الصدق فانّ المعدوم في الخارج الموجود في الذهن يصدق عليه أنّه معدوم مطلقاً وأنّه موجود مطلقاً[١]. نعم إذا نظر إلى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعهما في الصدق على شيء واحد، وإنّما يجتمعان إذا أُخذا لا باعتبار التقابل[٢]، ولهذا كان المعدوم مطلقاً متصوراً للحكم عليه بالمقابلة للموجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن، والثابت في الذهن أحد أقسام مطلق الثابت، فيكون الثابت المطلق صادقاً على المعدوم مطلقاً لا باعتبار التقابل، وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق أمران معقولان، وإن كان قد نازع[٣] قوم في أنّ المعدوم مطلقاً متصور.

وأمّا الوجود الخاص وهو وجود الملكات المتخصّص[٤] باعتبار تخصّصها فانّه يكون مقيّداً كوجود الانسان مثلاً المقيّد بقيد الانسان وغيره من الماهيّات، فانّه يقابله عدم مثله خاص.

المسألة الخامسة عشرة
في أنّ عدم الملكة يفتقر الى الموضوع

قال: ويفتقرُ[٥] إلى الموضوع كافتقار ملكتِهِ.

---

(١) أي معدوم باعتباره في الخارج بالحمل الأوّلي الذاتي، وموجود باعتباره في الذهن بالحمل الشائع الصناعي.

(٢) وذلك كالكلّية والجزئية، أي الجزئي الاضافي غير الحقيقي كما تقدم في المسألة العاشرة.

(٣) سيأتي في المسألة السابعة والثلاثين (ص ١٠١) أنّ الذهن يتصور العدم المطلق.

(٤) صفة للوجود، أي الوجود متخصّص باعتبار تخصّص تلك الملكات، وفي (م ز) باعتبار تخصيص تلك الملكات الوجود، فيصير الوجود متخصّصاً بها وهو الوجود الخاص المأخوذ في قبال الوجود المطلق.

(٥) أي ذلك العدم المقيّد وهو عدم الملكة، وكذلك ضمير ملكته.

أقول: عدم الملكة ليس عدماً مطلقاً، بل له حظّ مّا من الوجود، ويفتقر إلى الموضوع كافتقار الملكة اليه، فإنّه عبارة عن عدم شيء عن شيء آخر مع إمكان اتصاف الموضوع بذلك الشيء كالعمي فانّه عدم البصر لا مطلقاً ولكن عن شيء من شأنه أن يكون بصيراً فهو يفتقر إلى الموضوع الخاص المستعد للملكة كما تفتقر الملكة اليه، ولهذا لما امتنع البصر على الحائط لعدم استعداده امتنع العمي عليه.

قال: ويُؤخَذُ الموضوعُ شخصيّاً ونوعيّاً وجنسيّاً.

أقول: لما فسّر عدم الملكة بأنّه عدم شيء عن موضوع من شأنه أن يكون له وجب عليه أن يبيّن الموضوع، وقد اختلف الناس في ذلك، فذهب قوم إلى أنّ ذلك الموضوع موضوع شخصيّ فعدم اللحية عن الأمرد عدم ملكة وعدمها عن الأثط[1] ليس عدم الملكة.

وقوم جعلوه أعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي، فعدم اللحية عن الأثط ايجاب وعدم ملكة وعدمها عن الحيوان ليس عدم ملكة[2].

وقوم جعلوه أعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسيّ أيضاً، ولا مشاحة في ذلك لعدم فائدته.

المسألة السادسة عشرة
في أنّ الوجود بسيط

قال: ولا جنسَ له بل هو بسيطٌ فلا فصلَ له[3].

---

(١) في منتهىٰ الارب: رجل أثطّ مرد كوسه لغت عامى است، ثطّ بر وزن خطّ كوسه را گويند.

(٢) مطابق لنسخ (م ص ق ز) والثلاث الأول أصحّها وأقدمها، وأُسلوب البحث يقتضي ذلك أيضاً. وفي (د): وعدمها عن الحيوانات، وهي تؤيدها، وفي (ش) وحدها: وعدمها عن الحمار. وله وجه أيضاً.

(٣) كما يأتي في المسألة الرابعة من الفصل الثاني أنّ ما لا جنس له فلا فصل له.

أقول: قد بيّنا أنّ الوجود عارض لجميع المعقولات فلا معقول أعم منه فلا جنس له فلا فصل له، لأنّ الفصل هو المميّز لبعض أفراد الجنس عن البعض، فاذا انتفت الجنسيّة انتفت الفصليّة بل هو بسيط.

لا يقال: لم لا يجوز(١) أن يكون مركباً لا من الأجناس والفصول كتركّب العدد من الآحاد؟ **لأنّا نقول:** تلك الأجزاء إمّا أن تكون موجودة أو لا تكون كذلك، وعلى التقدير الأول تكون طبيعة الجزء والمركّب واحدة فلا يقع الامتياز إلاّ بالمقدار وهو منتفٍ، وعلى التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضاً لجميع المعقولات مع فرضنا إيّاه كذلك هذا خلف .

المسألة السابعة عشرة
في مقوليته على ماتحته من الجزئيات

قال: ويتكثر بتكثر الموضوعات(٢) ويقال بالتشكيك على عوارضها.

أقول: الوجود طبيعة معقولة كلّية واحدة غير متكثرة، فإذا اعتبر عروضه

---

(١) يعني ما قلتم من أنّ الوجود بسيط حيث لا جنس له فلا فصل له، لأنّ ما لا جنس له لا فصل له ممنوع، وذلك لجواز أن يكون الموجود مركّباً من أجزاء لا تكون جنساً له ولا فصلاً له تركب العدد من الآحاد مثلاً أنّ العشرة مركّبة من الآحاد وليس بعض تلك الآحاد جنساً لبعض آخر ولا فصلاً له .

(٢) وهذه المسألة وأترابها موضوعها مفهوم الوجود المطلق كما صرّح به الشارح في قوله: الوجود طبيعة معقولة كلّية واحدة غير متكثرة. وحقيقة الأمر أشمخ من ذلك بمراحل إلاّ أنّ أمثال هذه المباحث أظلالها وحكايات لها ومجدية النفس في الاعتلاء إليها.

ثم إنّ هذا التشكيك هو ماتفوّه به المشّاء وإن كان يمكن بين ما في الكتاب وبين قولهم بيان وجوه من الفرق، ولكن نظرهما ينتهي الى وجود منزّه عن الماهيّة هو فوق التمام وما سواه زوج تركيبي من الوجود والماهيّة، فينجرّ الكلام إلىٰ تنزيه هو عين التشبيه، وهو سبحانه منزّه عن هذا التنزيه أيضاً.

وتفصيل هذه المباحث وتحقيق الحق فيها يطلب في رسالتنا الفارسيّة الموسومة بـ«وحدت از ديدگاه عارف وحكيم» وسيأتي البحث عنه في المسألة السادسة والثلاثين أيضاً.

للماهيّات يتكثر بحسب تكثرها لاستحالة عروض العرض الشخصيّ لماهيّات متعدّدة وتكون طبيعته متحققة في كل واحدة من عوارض تلك الماهيّات، أعني أنّ طبيعة الوجود متحقّقة في وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما من وجودات الحقائق، ويصدق عليها صدق الكلّي على جزئياته، وعلى تلك الماهيّات صدق العارض على معروضاته، ويقال على تلك الوجودات العارضة للماهيّات بالتشكيك،وذلك أنّ الكليّ إن كان صدقه على أفراده على السواء كان متواطياً وان كان لا على السواء، بل يكون بعض تلك الأفراد أولىٰ بالكلّي من الآخر أو أقدم منه أو يوجد الكلّي في ذلك البعض أشدّ منه في الآخر كان مشكّكاً والوجود من حيث هو[1] بالنسبة إلى كلّ وجود خاص كذلك، لأنّ وجود العلّة أولىٰ بطبيعة الوجود من المعلول، والوجود في العلّة سابق على الوجود في المعلول وأشد عند بعضهم فيكون مشكّكاً .

قال: فليس جزءً من غيره مطلقاً.

أقول: هذا نتيجة ما تقدّم وذلك لأنّ المقول بالتشكيك لا يكون جزءً مما يقال عليه ولا نفس حقيقته لامتناع التفاوت في الماهيّة وأجزائها على ما يأتي فيكون البتة عارضاً لغيره فلا يكون جزءً من غيره على الاطلاق، أمّا بالنسبة إلى الماهيّات فلأنّه عارض لها على ما تقدّم من امتناع كونه جزءً من غيره وأنّه زائد على الحقائق، وأمّا بالنسبة إلى وجوداتها فلأنّه مقول عليها بالتشكيك، فلهذا قال رحمه الله : مطلقاً .

المسألة الثامنة عشرة
في الشيئية

قال: والشيئيةُ من المعقولات الثانيةِ[2] وليست متأصلةً في الوجود فلا شيءَ

---

(١) باتفاق النسخ كلّها، أي الوجود المطلق .

(٢) لعلّ التنصيص بأنّ الشيئيّة من المعقولات الثانية لدفع التوهّم بأنّها جنس الأجناس، كما توهّمه بعض الناس حتى قد ذهب بعض من قارب عصرنا الى ذلك الوهم . ←

مطلقاً ثابتٌ بل هي تعرض لخصوصياتِ الماهيّاتِ.

أقول: قال أبو علي بن سينا(١): الوجود إمّا ذهني وإمّا خارجي، والمشترك

← أو الظاهر أنّ البحث عنها في المقام ناظر إلى قوله في المسألة الحادية عشرة: أنّ الوجود يساوق الشيئية فلا تتحقّق بدونه. فهاهنا صرّح بأنّ الشيئية من المعقولات الثانية، وفي المسألة السادسة والثلاثين بأنّ الوجود من المعقولات الثانية ثمّ عدّ عدة أُخرىٰ منها. والمراد بالوجود هو الوجود المطلق، فتبصّر.

واعلم أنّ المعقول الثاني عند الحكيم أعمّ منه عند المنطقي، بيان ذلك أنّ مايعرض لشيء فهناك ينتزع أمران: عروض واتصاف، أمّا العروض فمن العارض، وأمّا الاتصاف فمن الموضوع، مثلاً إذا عرض بياض جسماً عرض ذلك البياض الجسم واتصف الجسم به بأن صار أبيض. وعروض الشيء في بادئ الرأي يتصور بأحد الوجوه الأربعة:

الأول: أن يكون العروض والاتصاف كلاهما في الخارج كعروض بياض لجسم واتصاف الجسم بذلك البياض .

والثاني: أن يكون كلاهما في الذهن كالكلّية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياس والقضية والمعرف وغيرها من المعاني التي جعلت موضوعاً للمنطق على أحد القولين.

والثالث: أن يكون الاتصاف في الخارج والعروض في الذهن كالشيئية والإمكان والجوهرية والعرضية .

والرابع: عكس الثالث، بأن يكون الاتصاف في الذهن والعروض في الخارج .

والأوّل عند كلا الفريقين ليس من المعقولات الثانية بلا خلاف، والثاني عندهما من المعقولات الثانية كذلك، والثالث عند الحكيم منها وعند المنطقي ليس منها، والرابع لا تحقق له، فالشيئية من المعقولات الثانية عند الحكيم .

وإنّما سمّيت تلك المعقولات بالثانية لأنّها مستندة الى معقولات أُولى متقدّمة منها، وذلك لأنّه يتصور الإنسان أولاً مثلاً ثم تعرضه الكليّة، فلما كانت تلك المعقولات متأخرة عن معقولات أُخر سمّيت بالمعقولات الثانية. والمراد بالثانية ماليست بالأُولىٰ أعم من أن تعرض معقولاً أولاً أو ثانياً. وقد أشبعنا البحث عنها في تعليقاتنا على اللآلي المنظومة في المنطق للمتألّه السبزواري .

(١) الحسين بن عبدالله بن سينا الشيخ الرئيس الحكيم المشهور، اسم أمّه (ستاره) كان أبوه من أهل بلخ وانتقل منها الى بخارىٰ وتوفي سنة ٤٢٨ بهمدان (تاريخ ابن خلكان ج ١ ط ١ ص ١٦٨).

بينهما هو الشيئية،فان أراد حمل الشيئية على القدر المشترك وصدقها عليه فـهو صواب وإلاّ فهو ممنوع، إذا عرفت هذا فنقول: الشيئية والذاتية والجزئية وأشباهها من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأُولىٰ، لأنـّها لا تعقل إلاّ عارضة لغيرها من الماهيّات وليست متأصلة في الوجود كتأصل الحيوانية والانسانية فيه، بل هي تابعة لغيرها في الوجود وليس يمكن وجود شيئية مطلقة فلا شيء مطلقاً ثابت، إنّما الثبوت يعرض للماهيّات المخصوصة الشخصية .

المسألة التاسعة عشرة
في تمايز الاعدام

قال: وقد يتمايز الاعدامُ ولهذا استند عدمُ المعلول إلى عدم العـلّة لا غـير، ونافىٰ[1] عدمُ الشرط وجودَ المشروط وصحّح عدمُ الضد وجودَ الآخَر بـخلاف باقي الاعدام.

أقول: لا شكّ في أنّ الملكات متمايزة، وأمّا العدمات فـقد مـنع قـوم مـن تمايزها بناءً على أنّ التميز أنّما يكون للثابت خارجاً وهو خطأ فانّها تتماير بتمايز ملكاتها، واستدل المصنف رحمه الله عليه بوجوه ثلاثة:

الأول: أنّ عدم المعلول يستند إلى عدم العلّة ولا يستند إلى عدم غيرها فلولا امتياز عدم العلّة من عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستنداً اليـه دون غـيره، وأيضاً فانّا نحكم بأنّ عدم المعلول لعدم علّته ولا يجوز العكس، فلولا تمايزهما لما كان كذلك.

الثاني: أنّ عدم الشرط ينافي وجود المشروط لاستحالة الجمع بينهما، لأنّ المشروط لا يوجد إلاّ مع شرطه، وإلاّ لم يكن الشـرط شـرطاً وعـدم غـيره لا

---

(١) فعل ماضٍ من المنافاة، عطف على استند، وعدم الشرط مرفوع على الفـاعلية، ووجـود المشروط منصوب على المفعولية، وعلى هذا المنوال الجملة التالية.

ينافيه[١] فلولا الامتياز لم يكن كذلك.

الثالث: أنّ عدم الضدّ عن المحل يصحّح وجود الضد الآخر فيه لانتفاء صحة وجود الضد الطارئ مع وجود الضد الباقي، وعدم غيره لا يصحّح ذلك فلابدّ من التمايز.

قال: ثم العدمُ قد يعرض لنفسه فيصدق النوعيةُ والتقابلُ عليه باعتبارين.

أقول: العدم قد يفرض عارضاً لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عروضه للغير فيكون أمراً معقولاً قائماً برأسه ويكون له تحقق في الذهن، ثمّ إنّ العقل يمكنه فرض عدمه[٢] لأنّ الذهن يمكنه إلحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات حتى بنفسه، فاذا اعتبر العقل للعدم ماهيّة معقولة وفرضها معدومة كان العدم عارضاً لنفسه ويكون العدم العارض للعدم مقابلاً لمطلق العدم باعتبار كونه رافعاً له وعدماً له ونوعاً منه، باعتبار أنّ العدم المعروض أُخذ مطلقاً على وجه يعمّ العارض له ولغيره، فيصدق نوعيّة العدم العارض للمعروض والتقابل بينهما باعتبارين.

قال: وعدمُ المعلول ليس علّةً لعدمِ العلّة في الخارج وإن جاز في الذهن على أنّه برهانٌ إنّيٌّ وبالعكس لمّيٌّ.

أقول: لمّا بيّن أنّ الاعدام متمايزة بأنّ عدم المعلول مستند إلى عدم العلّة ذكر ما يصلح جواباً لتوهّم من يعكس القول ويجعل عدم المعلول علّة لعدم العلّة فأزال هذا الوهم وقال: إنّ عدم المعلول ليس علّة بل الأمر بالعكس على ما يأتي[٣]، ثمّ قيّد النفي بالخارج لأنّ عدم المعلول قد يكون علّة لعدم العلّة في الذهن كما في برهان إنٍّ بأن يكون عدم المعلول أظهر عند العقل من عدم العلّة فيستدل العقل

---

(١) أي عدم غير الشرط لا ينافي المشروط.

(٢) ضمير عدمه راجع إلى العدم الذي لوحظ لا باعتبار عروضه، أعني العدم المطلق الذي يكون معروضاً للعدم العارض له.

(٣) يأتي في المسألة الثالثة والأربعين من هذا الفصل، وفي المسألة السادسة عشرة من الفصل الثالث.

عليه ويكون علّة له باعتبار التعقّل لا باعتبار الخارج، ولا يفيد العلّية في نفس الأمر بل في الذهن، ولهذا سمّي إنّياً لأنّه لا يفيد إلاّ الوجود[١]، أمّا الاستدلال بعدم العلّة على عدم المعلول فهو برهان لمّيّ مطابق للأمر نفسه .

المسألة العشرون
في أنّ عدم الأخص أعمّ من عدم الأعم

قال: والاشياء المترتبةُ في العموم والخصوص وجوداً تتعاكسُ عدماً.

أقول: إذا فرض أمران أحدهما أعمّ من الآخر كالحيوان والانسان، ونسب عدم أحدهما إلى الآخر بالعموم والخصوص وجد عدم الأخص أعمّ من عدم الأعم فانّ الحيوان يشمل الانسان وغيره، فغير الانسان لا يصدق عليه أنّه إنسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عدم الحيوان لأنّه أحد أنواعه، ويصدق أيضاً عدم الانسان على ماليس بحيوان وهو ظاهر، فعدم الحيوان لا يشمل أفراد عدم الانسان وعدم الانسان شامل لأفراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الأخص أعمّ من عدم الأعمّ، فإذا ترتّب شيئان في العموم والخصوص وجوداً تَرَتَّبا في العكس عدماً، بأن يصير الأخصّ أعمّ في طرف العدم .

المسألة الحادية والعشرون
في قسمة الوجود والعدم الى المحتاج والغني

قال: وقسمةُ كلّ منهما إلى الاحتياج والغنىٰ حقيقةٌ.

أقول: كلّ واحد من الوجود والعدم إمّا أن يكون محتاجاً إلى الغير وإمّا أن يكون مستغنياً عنه، والأول ممكن والثاني واجب أو ممتنع، وهذه القسمة حقيقية تمنع الجمع لاستحالة كون المستغني عن الغير محتاجاً اليه وبالعكس، وأمّا منع

---

(١) باتفاق النسخ كلّها، أي الوجود في الذهن .

الخلو فلأنّه لا قسم ثالث لهما، فقد ظهر أنّ هذه القسمة حقيقية[1].

المسألة الثانية والعشرون
في الوجوب والامكان والامتناع

قال: وإذا حُمِل الوجودُ أو جُعِل رابطةً ثبتت موادٌّ ثلاثٌ في أنفسها جهاتٌ في التعقل دالَّةٌ على وثاقة الربطِ وضعفهِ هي الوجوبُ والامتناع والامكان.

أقول: الوجود قد يكون محمولاً بنفسه كقولنا: الانسان موجود، وقد يكون رابطة بين الموضوع والمحمول كقولنا: الانسان يوجد حيواناً، وعلى كلا التقديرين لابدّ لهذه النسبة، أعني نسبة المحمول فيهما إلى الموضوع من كيفية هي الوجوب والامكان والامتناع، وتلك الكيفية تسمّىٰ مادة وجهة باعتبارين، فانّا إن أخذنا الكيفية في نفس الأمر سمّيت مادة، وإن أخذناها عند العقل وما تدل عليه العبارات سمّيت جهة ، وقد تتحدان كقولنا: الانسان يجب أن يكون حيواناً، وقد تتغايران كقولنا: الانسان يمكن أن يكون حيواناً، فالمادة ضرورية لأنّ كيفية نسبة الحيوانية إلى الانسانية هي الوجوب، وأمّا الجهة فهي ممكنة وهذه الكيفيات تدل على وثاقة الربط وضعفه، فانّ الوجوب يدل على وثاقة الربط في طرف الثبوت والامتناع على وثاقته في طرف العدم والامكان على ضعف الربط.

قال: وكذلك العدمُ

---

(١) أي منفصلة حقيقية دائرة بين الاثبات والنفي، وفي بعض النسخ منفصلة حقيقية ولكنّ الزيادة اُدرجت في عبارة الكتاب.

وعبارة الشرح كما في (م)، جاءت هكذا: وهذه القسمة حقيقية تمنع الجمع لاستحالة كون المستغني ... الخ. والنسخ الأُخرى كلّها كانت هكذا: وهذه القسمة حقيقية أي تمنع الجمع والخلو، أمّا منع الجمع فلاستحالة ... الخ. ونظير ما في هذه النسخ يأتي في المسألة الرابعة والعشرين ومواضع اُخرى. ولكنّ العبارة في المقام هي مااخترناها. ولا يبعد أن تصرف فيها بقرينة تلك المواضع. والخطب سهل.

أقول: إذا جعل العدم محمولاً أو رابطة كقولنا: الانسان معدوم أو معدوم عنه الكتابة، تكثرت الجهات التي عند العقل[١] والمواد في نفس الأمر.

المسألة الثالثة والعشرون
في أنّ هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها

قال: والبحثُ في تعريفها كالوجود.

أقول: إنّ جماعة من العلماء أخطأُوا هاهنا حيث عرفوا الواجب والممكن والممتنع لأنّ هذه الأشياء معلومة للعقلاء لا تحتاج إلى اكتساب، نعم قد يذكر في تعريف ألفاظها ما يكون شارحاً لها لا على أنّه حدٌّ حقيقيّ بل لفظيّ، ومع ذلك فتعريفاتهم دورية لأنّهم عرفوا الواجب بأنّه الذي يستحيل عدمه أو الذي لا يمكن عدمه، ثمّ عرفوا المستحيل بأنّه الذي لا يمكن وجوده أو الذي يجب عدمه، ثمّ عرفوا الممكن بأنّه الذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه أو الذي لا يستحيل وجوده ولا عدمه فقد أُخذ كل واحد منها في تعريف الآخر، وهو دور ظاهر.

المسألة الرابعة والعشرون
في القسمة الى هذه الثلاث

قال: وقد تؤخذ[٢] ذاتيةً فتكون القسمةُ حقيقيةً لا يمكن انقلابُها.

أقول: إذا أخذنا الوجوب والامتناع والامكان على أنّها ذاتية لا بالنظر إلى الغير كانت المعقولات منقسمة اليها قسمة حقيقية، أي تمنع الجمع والخلو، وذلك

---

(١) حرف التعريف في الجهات للعهد ناظر الى قوله المقدم: جهات في التعقل في الوجود. والمختار مطابق لنسخة (م)، والنسخ الأُخرى: الكتابة حدثت الجهات الثلاث عند التعقل.

(٢) أي تلك الثلاثة من الوجوب والامكان والامتناع، وقرئ أيضاً: وقد يؤخذ، أي كلّ واحد منها. وقوله: لا يمكن انقلابها، بدل من قوله: فتكون القسمة حقيقية، كقوله الآتي: يمكن انقلابها، بدل من قوله: فالقسمة مانعة الجمع بينهما.

لأنّ كلّ معقول على الاطلاق إمّا أن يكون واجب الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته، لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها في واحد، لاستحالة أن يكون شيء واحد واجباً لذاته ممتنعاً لذاته أو ممكناً لذاته، أو يكون ممتنعاً لذاته ممكناً لذاته، فالقسمة حينئذٍ حقيقية.

واعلم أنّ القسمة الحقيقية قد تكون لكلّي[1] بفصول أو لوازم تميزه وتفصله إلى الأقسام المندرجة تحته، وقد تكون بعوارض مفارقة والقسمة الأولى لا يمكن انقلابها ولا يصير أحد القسمين معروضاً لمميّز الآخر الذي به وقعت القسمة كقولنا: الحيوان إمّا ناطق أو صامت، فانّ الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم إلى طبيعتين ويستحيل انقلاب هذه القسمة، بمعنى أنّ الحيوان الذي هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له، وكذا الحيوان الذي هو صامت. وأمّا القسمة الثانية فانّه يمكن انقلابها ويصير أحد القسمين معروضاً لمميّز الآخر الذي به وقعت القسمة، كقولنا: الحيوان إمّا متحرك أو ساكن، فانّ كلّ واحد من قسمي المتحرك والساكن قد يتصف بعارض الآخر فينقلب المتحرك ساكناً وبالعكس، وقسمة المعقول بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي من قبيل القسم الأول لاستحالة انقلاب الواجب لذاته ممتنعاً لذاته أو ممكناً لذاته، وكذا الباقيان.

قال: وقد يُؤخذ الأوّلان[2] باعتبار بالغير، فالقسمةُ مانعةُ الجمع بينهما يمكن انقلابُها، ومانعةُ الخلوّ بينَ الثلاثةِ في الممكنات.

أقول: إذا أخذنا الواجب والممتنع باعتبار الغير لا بالنظر إلى الذات انقسم المعقول اليهما على سبيل منع الجمع لا الخلو، وذلك لأنّ المعقول حينئذٍ إمّا أن يكون واجباً لغيره أو ممتنعاً لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلو لامتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير، وإمكان الخلو عنهما لا بالنظر إلى وجود

---

(١) كما في (م) والنسخ الأُخرى: قد تكون للكلّي.

(٢) أي الوجوب والامتناع، على ما في عبارة المتن.

العلّة ولا عدمها[١]. وهذه القسمة يمكن انقلابها لأنّ واجب الوجود بالغير قد يعرضه عدم علّته فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب أحدهما إلى الآخر، وإذا لحظنا الإمكان الذاتي في هذه القسمة في الممكنات انقلبت مانعة الخلو لا الجمع لعدم خلو كلّ معقول ممكن عن الوجوب الغير والامتناع بالغير والإمكان الذاتي، ويجوز الجمع بينها، فانّ الممكن[٢] الذاتي واجب أو ممتنع بالغير.

المسألة الخامسة والعشرون
في أقسام الضرورة والإمكان

قال: ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وإن اختلفا بالسلب والايجاب.

أقول: الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتشملهما، فانّ كلّ واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضروري، لكنّهما يختلفان بالسلب والايجاب، فالوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة السلب، واسم الضرورة شامل لهما.

قال: وكلٌّ منهما يصدق على الآخر إذا تَقابلا في المضاف اليه.

أقول: كلّ واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر، فانّ وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم ويستلزمه، وبالعكس، وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم ويسستلزمه، فالوجوب والامتناع كلّ واحد منهما يصدق عليه الآخر إذا تقابلا في المضاف إليه، يعني بالمضاف اليه الوجود أو العدم اللّذين يضاف الوجود والامتناع اليهما.

وإنّما اشترطنا تقابل المضاف اليه لأنّه يستحيل صدقهما على مضاف واحد[٣]، فانّ وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم بل إنّما يصدق كلّ واحد منهما على صاحبه

---

(١) أي بل بالنظر الى نفس الماهيّة التي من حيث هي ليست إلاّ هي.
(٢) وسيأتي في المسألة السابعة والعشرين أنّ معروضَ ما بالغير منهما ممكن.
(٣) باتفاق النسخ كلّها.

مع التقابل، كما قلنا: وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم، فالوجوب أُضيف إلى الوجود والامتناع إلى العدم والوجود والعدم متقابلان.

قال: وقد يُؤخذ الامكانُ بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين[١] فيعمّ الأُخرى والخاص.

أقول: القسمة العقلية ثلاثة[٢]: واجب وممتنع وممكن ليس بواجب ولا ممتنع، هذا بحسب إصطلاح الخاصة[٣]. وقد يؤخذ الامكان على معنى أعمّ من ذلك وهو سلب الضرورة عن أحد الطرفين، أعني طرفي الوجود والعدم لا عنهما معاً بل عن الطرف المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود هو ما ليس بممتنع ويكون قد رفعنا فيه ضرورة العدم[٤] وممكن العدم هو ماليس بواجب ويكون قد رفعنا فيه ضرورة الوجود، فإذا أُخذ بهذا المعنىٰ كان أعمّ من الأول ومن الضرورة الأُخرى التي لا تقابله، فانّ رفع إحدىٰ الضرورتين يشمل ثبوت الأُخرى والامكان الخاص.

قال: وقد يؤخذ بالنسبة إلى الاستقبال.

---

(١) أي الطرف المخالف فيعمّ الأُخرى ، أي ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص.
وقد اتفقت النسخ على نقل قوله: فيعمّ الأُخرى والخاص، بهذه الصورة التي اخترناها.

(٢) هكذا رويت العبارة في النسخ كلّها، ولعلّ تأنيث العدد بلحاظ الواجب والممتنع والممكن، وإلاّ فالصواب أن يقال: القسمة العقلية ثلاث.

(٣) أي الامكان بهذا المعنى.

(٤) فان كان وجوده ضرورياً فيشمل الواجب، وان كان وجوده كعدمه غير ضروري فيشمل الامكان الخاص، فالمراد من الضرورة الأُخرى التي لا تقابله هو ضرورة الجانب الموافق، لأنّ الضرورة التي تقابله هي ضرورة العدم، وذلك لأنّ الامكان بمعنى العام الوجودي فهو يسلب ضرورة العدم فلا محالة تقابله ضرورة العدم. فممكن الوجود بالامكان العام أعمّ من الواجب وممكن الوجود بالامكان الخاصّي، وكذلك ممكن العدم بالامكان العام أعمّ من الممتنع وممكن العدم بالامكان الخاصّي . وقوله: إذا أُخذ بهذا المعنىٰ، أي إذا أُخذ الامكان بهذا المعنى. وقوله: والامكان الخاص منصوب معطوف على ثبوت الأُخرىٰ.
والعبارة موافقة لنسخ (م ص ق د) والثلاث الأُول أصحّها وأقدمها، وفي (ز): فانّ رفع الضرورتين يستلزم ثبوت الأُخرى، وفي (ش): لا يستلزم، وهذه ليست بصواب لأنّ نفيها منفي

أقول: قد يؤخذ الامكان لا بالنظر إلى ما في الحال، بل بالنظر إلى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يجوز وجوده في الاستقبال[١] من غير التفات إلى ما في الحال، وهذا الامكان أحقّ الامكانات باسم الامكان.

قال: ولا يشترط العدمُ في الحال وإلاّ اجتمع النقيضان.

أقول: هذا الامكان[٢] لا يشترط عدمه في الحال على المذهب الحق. وذهب بعضهم الى الاشتراط فقال: لأنّه لو كان موجوداً في الحال لكان واجباً فلا يكون ممكناً وهو خطأ، لأنّ الوجود[٣] إن أخرجه إلى الوجوب أخرجه العدم إلى الامتناع. وأيضاً إذا اشترط في إمكان الوجود في المستقبل العدم في الحال اشترط في إمكان العدم الوجود في الحال، لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم، فيلزم اشتراط وجوده وعدمه في الحال هذا خلف، واليه أشار بقوله: وإلاّ اجتمع النقيضان. وأيضاً العدم في الحال لا ينافي الوجود في المستقبل وامكانه في الحال، فالأولى أن لا ينافي[٤] امكانه في المستقبل.

المسألة السادسة والعشرون
في أنّ الوجوب والامكان والامتناع ليست ثابتة في الأعيان

قال: والثلاثةُ اعتباريةٌ لصدقها على المعدوم واستحالةِ التسلسل.

---

(١) سيشير الشارح اليه في المسألة السادسة والعشرين، ويأتي تفصيله في المسألة الثانية والثلاثين.

(٢) كما في (م) وهي أقدم النسخ، وأمّا النسخ الأُخرىٰ فهكذا: ذهب قوم غير محقّقين الى أنّ الممكن الاستقبالي شرطه العدم في الحال، قالوا: لأنّه لو كان... الخ.

(٣) قال الشيخ في منطق الاشارات (ص ٤٩ ط ١): ومن يشترط في هذا ـ يعني به الامكان الاستقبالي ـ أن يكون معدوماً في الحال، فيشترط مالا ينبغي وذلك لأنّه يحسب أنّه إذا جعله موجوداً أخرجه إلىٰ ضرورة الوجود، ولا يعلم أنّه إذا لم يجعله موجوداً بل فرضه معدوماً فقد أخرجه الى ضرورة العدم، فان لم يضرّ هذا لم يضرّ ذاك.

(٤) كما في (م) وفي (ص ق د): فأولى أن لا ينافي، وفي (ش) وحدها: فبالأُولى أن لا ينافي.

أقول: هذه الجهات الثلاث أعني الوجوب والامكان والامتناع أُمور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود إلى الماهيّة، وليس لها تحقق في الأعيان لوجوه: منها ماهو مشترك ومنها ماهو مختص بكل واحد، أمّا المشترك فأمران:

الأول: أنّ هذه الأُمور تصدق على المعلوم، فانّ الممتنع يصدق عليه أنّه مستحيل الوجود وأنّه واجب العدم، والممكن قبل وجوده يصدق عليه أنّه ممكن وهو معدوم، وإذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لاستحالة اتصاف العدمي بالثبوتي.

الثاني: يلزم التسلسل لأنّ كلّ متحقّق فله وجود يشارك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيّته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فوجوده غير ماهيّته، فاتصاف ماهيّته بوجوده لا يخلو عن أحد هذه الأُمور الثلاثة، فلو كانت هذه الأُمور ثبوتية لزم اتصافها بأحد الثلاثة ويتسلسل، وهو محال.

قال: ولو كان الوجوبُ ثبوتياً لزم امكانُ الواجب.

أقول: لما ذكر الأدلة الشاملة في الدلالة على أنّ هذه الأُمور ليست ثبوتية في الأعيان شرع في الدلالة على كلّ واحد من الثلاثة، فبدأ بالوجوب الذي هو أقربها إلى الوجود إذ هو تَأَكُّدُه[1]، فبيّن أنّه ليس ثبوتياً، والدليل عليه أنّه لو كان موجوداً لكان ممكناً وبالتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية أنّه صفة للغير والصفة مفتقرة إلى الموصوف فالوجوب مفتقر إلى ذات الواجب فيكون الوجوب ممكناً. وأمّا بطلان التالي فلأنّه لو كان الوجوب ممكناً لكان الواجب ممكناً، لأنّ الواجب أنّما هو واجب بهذا الوجوب الممكن، والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجباً فيكون ممكناً هذا محال.

قال: ولو كان الامتناعُ ثبوتياً لزِم امكانُ الممتنع.

---

(١) على صيغة المصدر من باب التفعل أي الوجوب هو تأكُّدُه الوجود، كما يأتي في المسألة الحادية والثلاثين أنّ الوجوب تأكد الوجود وقوته، والامكان ضعف فيه.

أقول: هذا حكم ضروري وهو أنّ الامتناع أمر عدمي، وقد نبّه هاهنا على طريق التنبيه لا الاستدلال، فانّ الامتناع لو كان ثبوتياً لزم امكان الممتنع، لأنّ ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت موصوفه ـ أعني الممتنع ـ فيكون الممتنع ممكناً[١] هذا خلف.

قال: ولو كان الامكانُ ثبوتياً لزم سبقُ وجودِ كل ممكن على امكانه.

أقول: اختلف الناس في أنّ الامكان الخاص هل هو ثبوتي أم لا ؟ وتحرير القول فيه أنّ الامكان قد يؤخذ بالنسبة إلى الماهيّة نفسها لا بالقياس إلى الوجود وهو الامكان الراجع إلى الماهيّة، وقد يؤخذ بالنسبة إلى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف العدم اليه وهو الامكان الاستعدادي. أمّا الأول: فالمحقّقون كافة على أنّه أمر اعتباري لا تحقّق له عيناً، وأمّا الثاني: فالأوائل قالوا: إنّه من باب الكيف، وهو قابل للشدة والضعف، والحق يأباه[٢]، والدليل على عدمه في الخارج أنّه لو كان ثابتاً مع أنّه اضافة بين أمرين أو ذو اضافة لزم ثبوت مضافيه اللّذين هما الماهيّة والوجود، فيلزم تأخره عن الوجود في الرتبة هذا خلف.

قال: والفرقُ بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوتَه[٣].

---

(١) كما في (م) والنسخ الأُخرى: فيكون الممتنع ثابتاً، والأول هو الحق كما قال في المتن: لزم امكان الممتنع، والغور في أُسلوب الدليل أيضاً يحكم بذلك .

(٢) أقول: والحق يأباه لأنّ الامكان الاستعدادي صفة حقيقية وجودية كامنة في المركبات قابلة للشدة والضعف والزيادة والنقصان، بل ويعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي للممكنات المتصور في العقل لا يمكن زواله عنها، كما يأتي بيان الفرق بينهما في المسألة الثانية والثلاثين، والشارح أنكره هاهنا وأقرّ به هناك. وأمّا قوله هاهنا: «والدليل على عدمه... الخ» فالحقّ أنّ الاستعداد أمر وجودي وهو غير امكانه، كما أفاده المتألّه السبزواري بقوله:

قد يوصف الامكان باستعدادي وهو بعرفهم سوىٰ استعداد

والامكان الاستعدادي دال على وحدة الصنع والتدبير في العالم الكياني على نظامه بالعلم العنائي الربّاني.

(٣) راجع الأسفار (ط ١ ـ ج ١ ـ ص ٣٢ و ٤٢) فإنه في قوله: «في بعض المسطورات الكلامية» ناظر الى هذا المقام من هذا الكتاب.

أقول: هذا جواب عن استدلال الشيخ أبي علي بن سينا على ثبوت الامكان، فانّه قال: لو كان الامكان عدمياً لما بقي فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لعدم التمايز في العدمات، والجواب المنع من الملازمة فانّ الفرق واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الامتناع.

المسألة السابعة والعشرون
في الوجوب والامكان والامتناع المطلقة

قال: والوجوب شاملٌ للذاتي وغيرِه وكذا الامتناعُ.

أقول: الوجوب قد يكون ذاتياً وهو المستند إلى نفس الماهيّة من غير التفات إلى غيرها، وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر اليه، فانّ المعلول لولا النظر إلى علّته لم يكن واجباً بها، فالوجوب المطلق قد انقسم إلى ما بالذات وإلى ما بالغير وهو شامل لهما، وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي وللعارض باعتبار الغير، وليس عموم الوجوب عموم الجنسية وإلاّ تركّب الوجوب الذاتي بل عموم عارض ذهني لمعروض ذهني.

قال: ومعروضُ ما بالغير منهما ممكنٌ.

أقول: الذات التي يصدق عليها أنّها واجبة بالغير أو ممتنعة بالغير فانّها تكون ممكنة بالذات، لأنّ الممكن الذاتي هو الذي يعتوره الوجوب والامتناع ولا يمكن أن يكون الواجب بالغير واجباً بالذات ولا ممتنعاً بالذات، وكذا الممتنع بالغير فقد ظهر أنّ معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات.

قال: ولا ممكنَ بالغير لِما تقدّم[1] في القسمة الحقيقية.

أقول: لا يمكن أن يكون هاهنا ممكن بالغير كما أمكن واجب وممتنع بالغير، لأنّه لو كان كذلك لكان المعروض للامكان بالغير إمّا واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته،

---

(١) تقدّم في المسألة الحادية والعشرين.

وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تارةً واجباً لذاته وتارةً ممكناً، فيلزم انقلاب القسمة الحقيقية التي فرضنا أنّها لا تنقلب هذا خلف .

المسألة الثامنة والعشرون
في عروض الامكان وقسيميه للماهيّة

قال: وعروضُ الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهيّة وعلّتِها.

أقول: الامكان إنّما يعرض للماهيّة من حيث هي هي، لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علّتها ولا باعتبار عدم علّتها، بل إنّما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهيّة نفسها، وعند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى علّة الممكن، فانّ الماهيّة إذا أُخذت موجودة كانت واجبةً مادامت موجودةً، وكذا إذا أُخذت معدومةً تكون ممتنعةً مادامت معدومةً، وإذا أُخذت باعتبار وجود علّتها كانت واجبةً ما دامت العلّة موجودةً، وإذا أُخذت باعتبار عدم علّتها كانت ممتنعةً مادامت العلّة معدومةً.

قال: وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يَثْبُتُ ما بالغير.

أقول: إذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر إلى الماهيّة أو إلى علّتها ثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير، وهو ظاهر مما تقدّم .

قال: ولا منافاة بين الامكان والغيري[1].

أقول: قد بيّنا أنّ الممكن باعتبار وجوده أو وجود علّته يكون واجباً، وباعتبار عدمه أو عدم علّته يكون ممتنعاً، لكنّ الوجوب والامتناع ليسا ذاتيين، بل باعتبار الغير ومعروضهما الممكن فلا منافاة بينهما وبين الامكان .

---

(١) أي بين الامكان والوجوب بالغير والامتناع بالغير، إذ لا معنى للامكان بالغير كما تقدّم، والمتن مطابق للنسخ كلّها.

قال: وكلُّ ممكنِ العروض ذاتيٌّ ولا عكسَ.

أقول: الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر، وكلّ ممكن الثبوت لشيء آخر ـ أعني ممكن العروض ـ فهو ممكن ذاتي، أي يكون في نفسه ممكن الثبوت لأنّ امكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه ولا ينعكس، فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقات، أو واجب الثبوت لغيره كالأعراض والصفات.

المسألة التاسعة والعشرون
في علّة الاحتياج الى المؤثّر

قال: وإذا لَحَظَ الذهنُ[1] الممكنَ موجوداً طلب العلّةَ وإن لم يتصور غيرَه وقد

---

(١) الكلام في أنّ علّة احتياج الأثر إلىٰ مؤثّره هي الامكان لا غير، وهذا هو القول القويم والحكم الحكيم لا يعتريه ريب ولا يشوبه عيب، فالممكن في بقائه محتاج إلىٰ مؤثّره كما أنّه في حدوثه مفتاق اليه على سواء، والعلّة الموجدة هي المبقية بلا مراء. والرأي الآخر بأنّها الحدوث أو الامكان مع الحدوث شطراً أو شرطاً فائل جدّاً.
ثمّ الحدوث على رأيهم ذلك هو الحدوث الزماني وهماً منهم أنّ الحدوث لو لم يكن زمانياً لزم منه القول بقدم العالم واستغنائه عن المؤثّر، لأنّ العالم قديم وكلّ قديم مستغنٍ عن المؤثّر فالعالم مستغنٍ عن المؤثّر، والأوسط لم يكرر في القياس.
لأنّ الحكيم القائل بقدمه يعني به الزماني لا الذاتي والقديم المستغني عن المؤثّر هو الذاتي لا الزماني. والمصنف شنّع عليهم بأنّ الحدوث ليس علّة الاحتياج حتى لو قلنا بقدم العالم لم يستغن عن المؤثّر، لأنّ علّة الاحتياج هو الامكان وهذا الفقر لا يفارق الممكن أينما كان وأيّما كان، كما قال في المسألة الرابعة والأربعين: والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علّته والمؤثّر يفيد البقاء بعد الاحداث، ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثّر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار.
ثمّ إنّ الحدوث لا يكون زمانياً فقط، بل الحدوث الذاتي متحقّق كما يأتي في المسألة الرابعة والثلاثين، والحدوث الذاتي لا ينافي القدم الزماني على أنّ الأمر الحري بالمقام فوق أمثال هذه المسائل بدرجات وهو سبحانه رفيع الدرجات ذو المعارج. وسيأتي قوله في المسألة الخامسة والاربعين بأنّه لا قديم سوىٰ الله، فالقديم الذاتي ليس إلاّ الله، والقديم الذاتي هو ←

يَتَصوَّرُ وجودَ الحادث فلا يطلبها، ثمّ الحدوثُ كيفيةُ الوجودِ فليس علّةً لما يتقدّم عليه بمراتب.

أقول: اختلف الناس هنا في علّة احتياج الأثر إلى مؤثّره، فقال جمهور العقلاء: إنّها الامكان لا غير، وقال آخرون: إنّها الحدوث لا غير، وقال آخرون: هما معاً. والحقّ الأول لوجهين:

الأول: العقل إذا لحظ الماهيّة الممكنة وأراد حمل الوجود أو العدم عليها افتقر في ذلك إلى العلّة وان لم ينظر شيئاً آخر سوى الامكان والتساوي، إذ حكم العقل بالتساوي الذاتي كافٍ في الحكم بامتناع الرجحان الذاتي فاحتاج إلى العلّة من حيث هو ممكن وإن لم يلحظ غيره، ولو فرضنا حادثاً وجب وجوده وإن كان فرضاً محالاً فانّ العقل يحكم بعدم احتياجه إلى المؤثّر، فعلم أنّ علّة الحاجة أنّما هي الامكان لا غير.

الثاني: أنّ الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخراً ذاتياً والوجود متأخر عن الايجاد والايجاد متأخر عن الاحتياج والاحتياج متأخر عن علّة الاحتياج، فلو كان الحدوث علّة الحاجة لزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال.

المسألة الثلاثون
في أنّ الممكن محتاج الى المؤثّر

قال: والحكم باحتياج الممكن ضروريٌّ.

← الوجود الأحدي والحقّ الصمدي، أي هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن. والتوحيد الصمدي يطرد كثيراً من المسائل الكلامية بل المشائية أيضاً.

ثمّ اعلم أنّ أكثر ما احتج به أئمتنا عليهم‌السلام على الزنادقة لا يشتمل التمسّك بالحدوث، ينبئك الجوامع الروائية، وذلك لأنّ اثبات الواجب تعالى لا يتوقف على اثبات الحدوث للعالم، فتبصّر. وسيأتي تمام الكلام في مسألتي الرابعة والأربعين والخامسة والأربعين من هذا الفصل وفي أوّل الفصل الثالث من هذا المقصد.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال قوم: إنّ هذا الحكم ضروريّ، أعني أنّ احتياج الممكن لا يحتاج إلى برهان فانّ كلّ من تصوّر تساوي طرفي الممكن جزم بالضرورة أنّ أحدهما لا يترجّح من حيث هو متساوٍ أعني من حيث ذاته، بل من حيث إنّ المرجح ثابت، وهذا الحكم قطعيّ لا يقع فيه شكّ.

وقال آخرون: إنّه استدلالي، وهو خطأ وسبب غلطهم أنّهم لم يتصوّروا الممكن على ما هو عليه.

المسألة الحادية والثلاثون
في وجوب الممكن المستفاد من الفاعل

قال: ولا تُتَصَوَّرُ الأولوّيةُ[١] لأحدِ الطرفين بالنظر إلى ذاته.

أقول: قد بيّنا أنّ الممكن من حيث هو هو لا باعتبار وجود علّته أو عدمها، فانّ وجوده وعدمه متساويان بالنسبة إليه، وإنّما يحصل الترجيح من الفاعل الخارجي، فاذاً لا يمكن أن تتصوّر أولوّية لأحد الطرفين على الآخر بالنظر إلى ذاته.

قال: ولا تكفي الخارجيةُ لأنّ فرضها لايُحيل المقابلَ فلابدّ من الانتهاء الى الوجوب.

أقول: أولوّية أحد الطرفين بالنظر إلى وجود العلّة أو عدمها هي الأولويّة الخارجيّة، فإن كانت العلّة مستجمعة لجميع الشرائط منتفياً عنها جميع الموانع كانت الأولويّة وجوباً وإلاّ كانت أولويّة يجوز معها وقوع الطرف الآخر، وهذه الأولويّة

---

(١) سواء كانت الأولوية ذاتية أي بالنظر إلى ذات الممكن، أو خارجية. فعلى ردّ الأوّل قال: ولا يتصوّر الأولوية لأحد الطرفين بالنظر إلىٰ ذاته أي بالنظر الى الممكن من حيث هو هو، لأنّ وجوده وعدمه بالنسبة اليه متساويان فلا يكون أحدهما أولىٰ له من الآخر. وعلى ردّ الثاني قال: ولا تكفي الخارجية لأنّ الممكن مالم يجب وجوده من العلّة ولم يطرد جميع انحاء العدم منه لم يوجد فلابّد من الانتهاء الى الوجوب أي الى مرجّح يجب به وجوده، وكذا مالم يجب عدمه من العلّة لم يعدم.

الخارجيّة لا تكفي في وجود الممكن أو عدمه، لأنّ فرضها لا يحيل المقابل.

وبيان ذلك: أنّا إذا فرضنا هذه الأولويّة متحقّقةً ثابتةً فإمّا أن يمكن معها وجود الطرف الآخر المقابل لطرف الأولويّة أو لا يمكن، والثاني يقتضي أن تكون الأولويّة وجوباً، والأول يلزم منه المحال وهو ترجيح أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجّح، لأنّا إذا فرضنا الأولويّة ثابتةً يمكن معها وجود الطرف الراجح والمرجوح، فتخصيص أحد الوقتين[١] بالوقوع دون الثاني ترجيح من غير مرجّح وهو محال، فقد ظهر أنّ الأولويّة لا تكفي في الترجيح بل لابدّ من الوجوب، وأنّ كلّ ممكن على الاطلاق لا يمكن وجوده إلاّ إذا وجب، فلابدّ من الانتهاء إلى الوجوب.

قال: وهو سابقٌ[٢] ويلحقه وجوبٌ آخرُ لا يخلو عنه قضيةٌ فعلية.

أقول: كلّ ممكن موجود أو معدوم فإنّه محفوف بوجوبين، أحدهما: الوجوب السابق سبقاً ذاتياً الذي استدللنا على تحقّقه. والثاني: الوجوب اللاحق وهو المتأخر عن تحقّق القضية، فإنّ الحكم بوجود المشي للانسان يكون واجباً مادام المشي موجوداً له، وهذه الضرورة تسمّىٰ ضرورةً بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية.

قال: والامكان لازمٌ[٣] وإلاّ تجب الماهيّة أو تمتنع.

أقول: الامكان للممكن واجب، لأنّه لولا ذلك لأمكن زواله وحينئذٍ تبقى الماهيّة واجبةً أو ممتنعةً، وقد بيّنا امتناعه فيما سلف.

---

(١) كما في (م ص ز ق د) وفي (ش) وحدها: أحد الطرفين.

(٢) أي هذا الوجوب هو وجوب سابق لأنّه وجب أوّلاً من علّته فوقع سبقاً ذاتياً لا زمانياً الذي استدللنا على تحقّقه بأنّ الممكن مالم يجب وجوده أو عدمه عن العلّة لم يقع، وبعبارة أُخرىٰ استدل على تحقّقه بأنّه لابدّ من الانتهاء الى الوجوب.

(٣) أي لازم لماهيّة الممكن وإلاّ لزم انقلاب الممكن الى الوجوب أو الامتناع، لأنّ المواد ثلاث فعند انفكاكه عنها تبقى إحدى الأُخريين، وقد بيّن امتناعه في المسألة الرابعة والعشرين.

قال: ووجوبُ الفعلياتِ[١] يُقارِنه جوازُ العدمِ فليس بلازم.

أقول: يريد أن يبيّن أنّ الوجوب اللاحق وهو الذي ذكر أنّه لا يخلو عنه قضية فعلية، ولهذا سمّاه وجوب الفعليات يقارن جواز العدم وذلك لأنّ الوجود لا يخرجه عن الإمكان الذاتي بل هو باقٍ على طبيعة الامكان لأن وجوبه بشرط لا مطلقاً[٢]، فلهذا حكم بجواز مقارنة وجوب الوجود لجواز العدم، وهذا الوجوب ليس بلازم بل ينفكّ عن الماهيّة عند فرض عدم العلّة.

قال: ونسبةُ الوجوب الى الامكان نسبةُ تمامٍ إلى نقص.

أقول: الوجوب هو تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه، فنسبة الوجوب إلى الامكان نسبة تمامٍ إلى نقص، لأنّ الوجوب تمام الوجود والإمكان نقص له.

المسألة الثانية والثلاثون
في الإمكان الاستعدادي

قال: والاستعدادي قابل للشدّة والضعف ويعدم ويوجد للمركبّات[٣] وهو غيرالإمكان الذاتي.

أقول: الإمكان إمّا أن يلحظ باعتبار الماهيّة نفسها وهو الامكان الذاتي، وإمّا أن يلحظ باعتبار قربها من الوجود وبعدها عنه وهو الإمكان الاستعدادي، وهذا الإمكان قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان، فإنّ استعداد النطفة للانسانية أضعف وأبعد من استعداد العلقة لها، وكذا استعداد النطفة للكتابة أبعد وأضعف من استعداد الانسانية لها، فهذا هو الإمكان الاستعدادي الحاصل لكل ماهيّة سبق

---

(١) أي الوجوب اللاحق في الممكنات.

(٢) أي ذلك الوجوب اللاحق لا يكون للممكن مطلقاً بل بشرط وهو وجوب وجود العلّة والامكان حال للماهيّة وصفة لها من حيث هي لا بشرط.

(٣) كما في (م ت ش) والنسخ الأُخرى: ويوجد للممكنات، ولكنّ الصواب هو مافي النسخ الأُولىٰ كما قد اخترناه.

عدمها وجودها، وهذا الإمكان الاستعدادي يعدم ويُوجد بعد عدمه للمركّبات، فإنّ الماء بعد تسخّنه يستعد لصيرورته هواءً بعد أن لم يكن، فقد تجدّد له هذا الاستعداد، ثمّ إذا برد زال ذلك الاستعداد. وأمّا الإمكان الذاتي فقد بيّنا أنّه لا يمكن زواله (١) عن الممكن فتغايرا(٢).

المسألة الثالثة والثلاثون
في القدم والحدوث

قال: والموجود إن أُخذ(٣) غيرَ مسبوق بالغير أو بالعدم فقديمٌ وإلاّ فحادثٌ.

أقول: هذه قسمة للموجود إلى القديم والحادث، وذلك لأنّ الموجود إمّا أن يسبقه الغير أو لا يسبقه الغير، فالأول هو الحادث والثاني هو القديم، وقد يقال: إنّ القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث هو الذي يسبقه العدم.

قال: والسبق ومقابلاه(٤) إمّا بالعليّة أو بالطبع أو بالزمان أو بالرتبة الحسية أو العقلية أو بالشرف أو بالذات، والحصرُ استقرائيٌّ(٥)

أقول: لمّا ذكر أنّ القديم هو الذي لا يسبقه الغير أو العدم على اختلاف التفسيرين، والمحدث هو الذي يسبقه الغير أو العدم؛ وجب عليه أن يبيّن أقسام التقدّم والسبق ومقابليه أعني التأخر والمعيّة.

---

(١) بيّن في المسألة الرابعة والعشرين.

(٢) أي تغاير الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي.

(٣) وفي (ص م ت ق ز د): والوجود إن أُخذ، وفي (ش) وحدها: والموجود إن أُخذ، كما في الشرح باتفاق النسخ كلّها: هذه قسمة للموجود.

(٤) مقابلا السبق هما التأخر والمعيّة.

(٥) وإن كان دائراً بين الإثبات والنفي كقولهم المتقدم إن احتاج اليه المتأخر فان كان علّة تامّة له فهو بالعليّة وإلّا فبالطبع، وإن لم يحتج فإن لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان، وإن أمكن فإن اعتبر بينهما ترتب فبالرتبة وإلّا فبالشرف، ولكنّ هذا الدوران ليس بحقيقي، بل عبّروا تلك الأقسام على شهرتها بهذه الصورة الدائرة بينهما.

وقد ذكر الحكماء أنّ أقسام التقدم خمسة:

الأول: التقدم بالعليّة وهو كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم، ولهذا فانّه لولا حركة اليد لم تحصل حركة الخاتم، فهذا الترتيب العقلي هو تقدّم بالعليّة.

الثاني: التقدّم بالطبع وهو[١] أن يكون المتقدّم له حظ في التأثير في المتأخر ولا يكون هو كمال المؤثّر[٢] وهو كتقدّم الواحد على الاثنين، والفرق بينه وبين الأول أنّ المتقدّم هناك كان كافياً في وجود المتأخر والمتقدّم هنا لا يكفي في وجوده.

الثالث: التقدّم بالزمان وهو أن يكون المتقدّم موجوداً في زمان متقدّم على زمان المتأخر كالأب والابن.

الرابع: التقدّم بالرتبة وهي إمّا حسية كتقدّم الإمام على المأموم، أو عقلية كتقدّم الجنس على النوع إن جعل المبدأ الأعم[٣].

---

(١) قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء: الأقدم عند الطبع هي الأشياء التي اذا رفعت ارتفعت مابعدها من غير عكس، وكذا فسّر التقدّم بالطبع في الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من إلٰهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٤٦٥). (٢) أي ليس علّة تامّة.

(٣) يعني إن أخذنا من جنس الأجناس الى السافل وجعلناه مبدأً يكون كل جنس قريب بالمبدأ متقدماً بالرتبة على نوعه، وإن جعلنا النوع السافل مبدأً فبالعكس.

والمصنّف قد ذكر في منطق التجريد الأقسام الخمسة من السبق على ماذهب اليه الأوائل كما في منطق ارسطو وفصوص الفارابي وذكر السبق بالذات للمتقدّم بالعلّة؛ ولم يعتن بما مال اليه المتكلّمون حيث جعلوا السابق غير المجامع مع المسبوق على قسمين: قسم يعرضه بسبب الزمان ويسمّونه السبق الزماني، وقسم يعرضه لذاته ويسمّونه السبق بالذات كسبق أجزاء الزمان بعضها على بعض، وعلّلوا بأنّ هذا السبق الذاتي ليس بأحد الوجوه الخمسة على الوتيرة التي في الشرح؛ بل جعل السبق بالزمان شاملاً لكليهما كما أعرب ضميره في أساس الاقتباس حيث قال: تقدم وتأخر برپنج معنى اطلاق كنند اول بزمان مانند تقدم دى برامروز وپدر برپسر وقديم بر حادث، وتأخر امروز از دى وپسر از پدر وحادث از قديم واين بالذات بود مانند تقدم دى برامروز، يالغيره مانند ديگر مثالها الخ.

يعني أنّ تقدم أمس على اليوم تقدم بالزمان ولا يلزم أن يكون للزمان زمان حتى يتسلسل ←

الخامس: التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلّم وكذا أصناف التأخر والمعيّة[١].

ثم المتكلّمون زادوا قسماً آخر للتقدم وسمّوه التقدم الذاتي وتمثلوا فيه بتقدم أمس على اليوم فانه ليس تقدماً بالعليّة ولا بالطبع ولا بالزمان وإلاّ لاحتاج الزمان إلى زمان آخر وتسلسل؛ وظاهر أنّه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الأقسام، وهذا الحصر استقرائي[٢] لا برهاني إذ لم يقم برهان على انحصار التقدم في هذه الأنواع، والقسمة إنّما تنحصر إذا تردّدت بين النفي والإثبات .

المسألة الرابعة والثلاثون
في أنّ التقدم مقول بالتشكيك

قال: ومقوليتُه بالتشكيك وتنحفظ الاضافةُ بين المضافين في أنواعه.

← وإنّما يلزم ذلك إذا كان هذا التقدم بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بهذا التقدم نفس الزمان ويكون عروض التقدم والتأخر لهما لذاتيهما ولغير أجزاء الزمان بسبب أجزاء الزمان فتحقّق أنّ التقدم الذاتي الذي زاده المتكلّمون غير ثابت .

(١) والماتن في متن منطق التجريد بعد عدّ أقسام التقدم والتأخر الخمسة قال وكذلك المع (ص ٢٨ ط ١) وقال الشارح في الشرح: واذا عرفت أصناف المتقدم فاعرف منها أصناف المتأخر وهو ظاهر وكذا أصناف المعية إلاّ في المعية بالعلية لاستحالة اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد، والمصنف أطلق ذلك وليس بجيّد، انتهىٰ .

والعجب أنّه أطلق في هذا المقام حيث قال: وكذا أصناف التأخر والمعيّة فاطلاقه ليس بجيد، والحقّ كما في الشوارق (ص ٩١ ج ١ ط ١) حيث قال: وأمّا أقسام المعيّة فلا خفاء في المعيّة الرتبية كمفهومين متساويين وكمتحاذيين، ولا في المعية بالطبع كعلّتين ناقصتين لمعلول واحد، وكمعلولين مشروطين بشرط واحد، ولا بالعلية كعلّتين مستقلّتين لمعلول واحد نوعي... الخ .

يعني أنّ استحالة اجتماع علّتين مستقلتين على معلول واحد يجري في المعلول الواحد الشخصي وأمّا في النوعي فلا استحالة فيها.

(٢) راجع في ذلك الفصل الأوّل من رابعة الهيات الشفاء، والى الشوارق في المقام والحكمة المنظومة (ص ٨١) في اقسام السبق .

أقول: اختلف الحكماء هنا، فقال قوم: إنّ التقدم مقول على أنواعه الخمسة بالاشتراك البحت[١] وهو خطأ فانّ كلّ واحد من التقدم بالعلية والطبع قد شارك الآخر في معنى التقدم، وهو أنّ كلّ واحد من المتقدم وجد له ماللمتأخر دون العكس.

وقال آخرون: إنّه مقول بالتشكيك لأنّ الأصناف تشترك في أنّ المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر إلاّ وهو موجود للمتقدم، وهذا المعنى المشترك يقال لا بمعنى واحد فانّ المتقدم بالعلية يوجد له التقدم قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر أصناف التقدم، وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الأسرار[٢].

---

(١) أي صرف الاشتراك اللفظي.

(٢) لم يحضرني هذا الكتاب، ولعلّ ذلك البحث هو بعض مانشير اليه في المقام فاعلم أنّ الشيخ قال في الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء (ص ٤٦٤ ط ١): إنّ التقدم والتأخر إن كان مقولاً على وجوه كثيرة فانّها يكاد أن يجتمع على سبيل التشكيك في شيء، وهو أن يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون لا شيء للمتأخر إلّا للمتقدم.

وأورد عليه المولى صدرا في تعليقاته على الشفاء (ص ١٥٤) بقوله: إنّ هذا منقوض بالمتقدم الذي بطل وجوده عند وجود المتأخر، إذ لاشك أنّه متقدم بالزمان، ثمّ الذي للمتأخر بالزمان ليس موجوداً للمتقدم عند وجود المتأخر، ولا أيضاً كان موجوداً له، كما أنّ ماللمتقدم من الزمان ماوجد للمتأخر أصلاً بل كلّ جزء من أجزاء الزمان مختص بهوية لاتوجد في غيره.

قال: ويمكن الجواب بأنّ ملاك التقدم في كلّ قسم من الأقسام شيء من نوع مافيه التقدم أو من جنسه، فملاك التقدم في المتقدم بالزمان نفس طبيعة الزمان، ولاشك أنّ هذه الطبيعة تكون متحقّقة فيما هو متقدم حين ماليست متحقّقة فيما هو متأخر، ولا يتحقّق في المتأخر إلاّ وقد تحقّقت في المتقدم، وليس الغرض هاهنا تعريف القدر المشترك ليلزم الدور بايراد لفظ التقدم والتأخر بل التنبيه على القدر المشترك.

وأقول: كأنّ هذا الجواب منه ليس بسديد، لأنّ الشيخ قال: أن يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر، وهو يقول: إنّ هذه الطبيعة تكون متحققة فيما هو متقدم حين ماليست متحقّقة فيما هو متأخر، وأين معنى أحدهما من الآخر، فتأمل. ←

وإذا ثبت أنّه مقول بالتشكيك بمعنى أنّ بعض أنواع التقدم أولىٰ بالتقدم من بعض، فاعلم أنّا إذا فرضنا «أ» متقدماً على «ب» بالعلية و «ج» متقدماً على «د» بالطبع كان تقدم «أ» على «ب» أولىٰ من تقدم «ج» على «د»، وحينئذٍ «ب» أحد المضافين أولىٰ[1] بتأخره عن الألف المضاف الآخر من تأخر «د» عن «ج» فانحفظت الإضافة بين المضافين في الأولوّية وهو أحد أنواع التشكيك.

وكذلك لو فرضنا تقدم (أ) على (ب) أشدّ من تقدم (ج) على (د) كان تأخر (ب) عن (أ) أشدّ من تأخر (د) عن (ج)، وهذا نوع ثانٍ للتشكيك.

وكذا لو فرضنا تقدم (أ) على (ب) قبل تقدم (ج) على (د) كان تأخر (ب) عن (أ) قبل تأخر (د) عن (ج)، وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله: وتنحفظ الإضافة بين المضافين في أنواعه.

← ثمّ قال: إنّ قوله ـ يعني قول الشيخ في الشفاء ـ على الاطلاق ويكون لا شيء للمتأخر إلاّ وقد وجد للمتقدم ليس بسديد، فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسمية في المبدعات والكائنات المتأخر وجودهما عن الأول تعالى، فكان ينبغي أن يقيّد ذلك بما يكون من جنس مافيه التقدم وكأنّه المراد وان لم يصرح في اللفظ، انتهى ماأردنا من نقل كلامه.

وقال المولى أولياء في تعليقته على الشفاء: قوله: وهو أن يكون للمتقدم... الخ، فانّ المتقدم بالزمان مثلاً له مضيّ زمان أكثر منه للمتأخر وكذا المتقدم بالرتبة فانّ له وصولاً الى المبدأ ليس للمتأخر، وقس على هذا قوله: ولا شيء للمتأخر، أي من هذا المعنى الذي يكون التقدم والتأخر باعتباره فلا يرد ماذكر البعض أنّه قد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسمية في المبدعات والكائنات المتأخر وجودهما عن الاوّل تعالى، انتهىٰ.

أقول: مفاد قوله أي من هذا المعنى الذي يكون التقدم والتأخر باعتباره، ومفاد قول صدر المتألّهين فكان ينبغي أن يقيّد ذلك بما يكون من جنس مافيه التقدم واحد، فلايرد قوله فلايرد ماذكر البعض.

واعلم أنّ البحث عن أقسام السبق وكثير من مسائله ذكرناه في شرحنا على فصوص الفارابي بالفارسية، فراجع الفص التاسع والستين من ذلك الشرح.

(١) خبر لـ (ب).

قال: وحيث وُجِد التفاوتُ امتنع جنسيتُه.

أقول: لمّا بيّن أنّ التقدم مقول على ماتحته من أصناف التقدمات بالتشكيك ظهر أنّه ليس جنساً لما تحته، وأنّ مقوليته على ماتحته قول العارض على معروضه لا قول الجنس على أنواعه، لامتناع وقوع التفاوت في أجزاء الماهيّة.

قال: والتقدم دائماً بعارض زماني أو مكاني أو غيرِهما.

أقول: إذا نظر إلى الماهيّة من حيث هي هي لم تكن متقدمةً على غيرها ولا متأخرةً، وإنّما يعرض لها التقدم والتأخر باعتبار أمر خارج عنها إمّا زماني كما في التقدم الزماني(١) أو مكاني كما في التقدم المكاني أو مغاير كما في تقدم العلّة على معلولها باعتبار التأثير والتأثّر وكما في تقدم العالم على المتعلّم باعتبار الشرف وغير ذلك من أصناف التقدمات.

قال: والقدمُ والحدوثُ الحقيقيان(٢) لا يعتبر فيهما الزمانُ وإلاّ تسلسل.

أقول: القدم والحدوث قد يكونان حقيقيين وقد لا يكونان حقيقيين بل

---

(١) سواء كان التقدم بزمان زائد على المتقدم والمتأخر، أو بنفس الزمان كما تقدم، فلا يرد ماتفوّه بأنّ الاشكال في القسم السادس أي التقدم بالذات على ماذهب اليه المتكلّمون، فانّ عروض التقدم لبعض أجزاء الزمان المفروضة إنّما هو لذاته لا لأمر خارج.

ثمّ إنّ قول الماتن كما اخترناه موافق لجميع النسخ بلا استثناء، وأمّا قول الشارح فقد روي في غير (م ص) هكذا: امّا زمان كما في التقدم الزماني أو مكان كما في التقدم المكاني.

(٢) ناظر الى الذاتيين منهما وأعرب ضميره في قوله الآتي: والحدوث الذاتي متحقّق والحدوث الذاتي لا ينافي دوام الفيض أزلاً وأبداً، فافهم. وكلامه هذا ردّ على من أنكر الحدوث الذاتي ولم يعقل سوىٰ الحدوث الزماني.

والشيخ الرئيس في الفصل الثاني عشر من النمط الخامس من الاشارات نقل مذاهب المتكلّمين في حدوث العالم من جملتها أنّ من هؤلاء من قال: إنّ العالم وجد حين كان أصلح لوجوده، ومنهم من قال: لم يكن وجوده إلاّ حين وجد، ومنهم من قال: لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء آخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم، ثم قال الشيخ: **فهؤلاء هؤلاء.**

والنسخ كلّها جاءت: والقدم بالواو، كما اخترناه وفي (ت) وحدها: فالقدم بالفاء.

يقالان على مايقالان عليه على سبيل المجاز، فالقدم والحدوث الحقيقيان وهما مافسّرناهما به من أنّ القديم هو الذي لا يسبقه الغير والمحدث هو المسبوق بالغير، وهما بهذا الاعتبار لا يفتقران إلى الزمان لأنّ الزمان إن كان قديماً أو حادثاً بهذا المعنى افتقر إلى زمان آخر وتسلسل، وأمّا القدم والحدوث بالمجاز فانّهما لا يتحقّقان بدون الزمان وذلك لأنّ القديم يقال بالمجاز لما يستطال زمان وجوده في جانب الماضي، والمحدث لما لا يستطال زمانه.

قال: والحدوثُ الذاتيُّ متحقّقٌ.

أقول: قد بيّنا أنّ أصناف التقدم والتأخر خمسة أو ستة، ومن جملتها التقدم والتأخر بالطبع[1]، فالحدوث الذاتي هو الذي يكون الوجود فيه متأخراً عن العدم بالذات، وبيانه: أنّ الممكن يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود والعدم ويستحق من غيره استحقاق أحدهما وما بالذات أسبق مما بالغير فاللااستحقاقية ـ أعني التأخر الذاتي ـ متقدم على الاستحقاقية وذلك هو معنى الحدوث الذاتي.

قال: والقدم والحدوث اعتباران عقليّان ينقطعان بانقطاع الاعتبار.

أقول: ذهب المحقّقون إلى أنّ القدم والحدوث ليسا من المعاني المتحقّقة في الأعيان، وذهب عبدالله بن سعيد من الأشعرية إلى أنّهما وصفان زائدان على الوجود، والحقّ خلاف ذلك وأنّهما اعتباران عقليّان يعتبرهما الذهن عند مقايسة سبق الغير اليه وعدمه، لأنّهما لو كانا ثبوتيين لزم التسلسل، لأنّ الموجود من كلّ واحد منهما إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً، فيكون للقدم قدم آخر وكذا الحدوث هذا خلف، بل هما عقليّان يعتبرهما العقل وينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلي.

وهذا جواب عن سؤال مقدّر وهو أن يقال: إذا كان القدم والحدوث أمرين ثبوتيين في العقل أمكن عروض القدم والحدوث لهما ويعود المحذور من التسلسل، وتقرير الجواب أنّهما اعتباران عقليّان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل.

---

(١) فاللااستحقاقية متقدّمة بالطبع على الاستحقاقية في الممكنات.

قال: وتصدق الحقيقية منهما.

أقول: الموجود لا يخلو عن القدم والحدوث لأنّه لا يخلو من أن يكون مسبوقاً بغيره أو لا، والأول حادث والثاني قديم، ولا يجتمعان في شيء واحد لاستحالة اجتماع النقيضين، فإذن لا يجتمعان ولا يرتفعان فتتركّب المنفصلة الحقيقية منهما.

المسألة الخامسة والثلاثون
في خواص الواجب

قال: ومن الوجوب الذاتي والغيري(١).

أقول: هذه إحدىٰ الخواص وهو أنّ الشيء الواحد إذا كان واجباً لذاته استحال أن يكون واجباً بغيره، إذا عرفت هذا فنقول: المنفصلة الحقيقية التي تمنع الجمع والخلوّ صادقة على الموجود إذا أخذ جزءاها الوجوب بالذات والوجوب بالغير، بأن يقال: الموجود إمّا واجب لذاته أو واجب بغيره لامتناع صدقهما على شيء واحد وكذبهما عليه، وذلك لأنّ الموجود إمّا مستغنٍ عن الغير أو محتاج اليه ولا واسطة بينهما، والأول واجب بالذات والثاني واجب بالغير.

وإنّما امتنع الجمع بينهما لأنّه لو كان شيء واحد واجباً بذاته وبغيره معاً لزم المحال، لأنّ الواجب بغيره يرتفع بارتفاع غيره، والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره، فلو كان شيء واحد واجباً بذاته وبغيره لزم اجتماع النقيضين، وهو محال.

وإنّما امتنع الخلوّ عنهما لأنّ الموجود إن كان واجباً صدق أحد الجزئين(٢)

---

(١) لايخفى أنّ هذه العبارة عطف على قوله: منهما، أي تصدق القضية المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والغيري. فهذا الكلام تتمّة المسألة الرابعة والثلاثين. والعجب أنّ الشارح شرحه على هذا النهج القويم ولكن جعله أول المسألة الخامسة والثلاثين في خواص الواجب. والحقّ أنّ قوله الآتي: ويستحيل صدق الذاتي على المركب، أول المسألة في خواص الواجب كما في الشوارق.

(٢) أي أحد الجزئين من القضية المنفصلة.

وإن كان ممكناً استحال وجوده إلاّ بعد وجوبه بالفاعل على ماتقدم فيصدق الجزء الآخر.

قال: ويستحيل صدقُ الذاتي على المركّب[١].

أقول: هذه خاصية ثانية للواجب الذاتي وهو أنّه يستحيل أن يكون مركباً، فلا يمكن صدق الوجوب الذاتي على المركب لأنّ كلّ مركب يفتقر إلى أجزائه على ما يأتي، وكلّ مفتقر ممكن، فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف.

قال بعض المتأخرين: هذه المسألة تتوقّف على الوحدانية لأنّه لو قال قائل: يجوز أن يكون كلّ واحد من أجزاء المركّب واجباً لذاته ويكون المجموع مستغنياً عن الغير، أجبنا بأنّ الواجب لذاته يستحيل أن يكون متعدداً.

والحقّ أنّه لا افتقار في هذه المسألة إلى الوحدانية لأنّ هذا المركّب يستحيل أن يكون واجباً لذاته لافتقاره إلى أجزائه الواجبة، وكل مفتقر ممكن، فيكون المركّب ممكناً فلا يكون واجباً، وهذا لا يتوقف على الوحدانية.

قال: ولا يكون الذاتي جزءاً من غيره.

أقول: هذه خاصية ثالثة للواجب ظاهرة[٢] وهي أنّ الواجب لذاته لا يتركّب عنه غيره وهو ظاهر، لأنّ التركب إمّا حسي وهو إنّما يكون بانفعال كالمزاج، أو عقلي كتركّب الماهيّة من الأجناس والفصول، والكلّ ظاهر الاستحالة.

المسألة السادسة والثلاثون
في أنّ وجود واجب الوجود ووجوبه نفس حقيقته

قال: ولا يزيد وجودُه ونسبتُه عليه وإلاّ لكان ممكناً[٣].

---

(١) البحث عن خواص الواجب أي لوازم وجوب الوجود لأنّ الوجود والحق والواجب وجوهر الجواهر وحقيقة الحقائق ونظائرها بمعنى واحد كما أومأنا اليه، فالمفاهيم متعدّدة والعين واحدة.

(٢) باتفاق النسخ كلّها، والمراد بالواجب هو الواجب الذاتي كما هو ظاهر.

(٣) متعلّق بالجميع، أي لكلّ واحد من الأحكام التي هي خواص الواجب، أي يستحيل صدق

أقول: هذه المسألة تشتمل على بحثين : **البحث الأول:** في أنّ وجود واجب الوجود لذاته نفس حقيقته، وتقريره أن نقول: لو كان وجـود(١) واجب الوجـود لذاته زائداً على حقيقته لكان صفة لها فيكون ممكناً فيفتقر إلى علّة، فتلك العلّة إمّا أن تكون نفس حقيقته أو شيئاً خارجاً عن حقيقته، والقسمان باطلان، أمّا الأول فلأنّ تلك الحقيقة إمّا أن تؤثّر فيه وهي موجودة أو تؤثّر فيه وهي معدومة، فإن أثّرت فيه وهي موجودة فان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء عـلى نفسه وهو محال، وإن كان بغير هذا الوجود عاد البحث اليه ويلزم وجود الماهيّة مرتين والجميع باطل، وإن أثّرت فيه وهي مـعدومة كـان المـعدوم مـؤثّراً فـي الموجود وهو باطل بالضرورة.

وأمّا الثاني فلأنّه يلزم منه افتقار واجب الوجود في وجوده إلى غيره فيكون ممكناً وهو محال، وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب .

البحث الثاني: في أنّ الوجوب نفس حقيقته، وقد تقدّم بيان ذلك فيما سلف .

قال: والوجودُ المعلومُ(٢) هو المقول بالتشكيك أمّا الخاصُّ به فلا.

أقول: هذا جواب مَن استدل على زيادة الوجود في حـقّ واجب الوجـود، وتقرير الدليل أن نقول: ماهيّته تعالى غير معلومة للبشر على مايأتي، والوجـود معلوم ينتج من الشكل الثاني أنّ الماهيّة غير الوجود .

← الذاتي على المركب وإلاّ لكان ممكناً، وهكذا في الخاصّتين بعدها.

(١) الكلام في أنّ واجب الوجود إنّيّة محضة، فالحريّ بالتوحيد أن تعلم أنّ الوجـود يسـاوق الحقّ والحقّ سبحانه هو الوجود الواجب وما سواه مرزوق بهذا الرزق ولولاه لما كان ماكان. قال مولانا سيد الساجدين عليه السلام في الدعاء الثاني والخمسين من الصحيفة: «أو كيف يستطيع أن يهرب منك من لا حياة له إلاّ برزقك» . والممكن في حدوثه وبقائه مفتاق بهذا الرزق، وبدونه لا اسم له ولا رسم، وحيث إنّه تعالى وجود صمديّ فهو الواحد الجميع، أي هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن ،فافهم.

(٢) يعني مفهوم الوجود المطلق العامّ، والخاصّ به هو الوجود الواجب .

وتقرير الجواب عنه أن نقول: إنّا قد بيّنا أنّ الوجود مقول بالتشكيك[١] على ماتحته والمقول على أشياء بالتشكيك يمتنع أن يكون نفس الحقيقة أو جزءاً منها، بل يكون دائماً خارجاً عنها لازماً لها كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهيّة ولا جزء ماهيّة لهما، بل هو لازم من خارج، وذلك لأنّ بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواعاً من الألوان لا نهاية لها بالقوة ولا أسامي لها بالتفصيل يقع على كلّ جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك، ويكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير مقوّم، فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل، فانّه يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوّم، فالوجود يقع على ماتحته بمعنى واحد، ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة، لأنّ مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد، فالحقيقة التي لا تدركها العقول هي الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهويّة، الذي هو المبدأ الأول والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود وسائر الوجودات وهو أوليّ التصور، وإدراك اللازم لا يقتضي إدراك الملزوم بالحقيقة وإلّا لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الوجودات الخاصة، وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركاً يقتضي المغايرة بين حقيقته تعالى والوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى، وهذا التحقيق مما نبّه[٢] عليه بهمنيار في التحصيل،

---

(١) قد بيّن في المسألة الرابعة والثلاثين.

(٢) نبّه عليه في الفصل الأوّل من المقالة الأولىٰ من الكتاب الثاني من التحصيل بقوله: ثم اعلم أنّ الوجود يحمل على ماتحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ ومعنى ذلك ...الخ (ص ٢٨١ ط ١). والمصنّف حرّره في الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الاشارات ردّاً على وهم الفخر الرازي حيث زعم أنّ الوجود شيء واحد في الواجب والممكن على السواء بالتواطؤ. وبيان هذا التشكيك أنّ مختلفات الحقيقة ـ أي الواجب والممكنات ـ قد تشترك في لازم واحد وهو الوجود المحمول عليها، فالوجود بمعنى واحد في الجميع ولكن لا علىٰ السواء ←

وقرّره المصنف رحمه الله في شرح الاشارات.

قال: وليس طبيعةً نوعيةً(١) على ماسلف فجاز اختلافُ جزئياته في العروض وعدمِه.

← بل على الاختلاف.

ذهب المتأخرون من المشّاء الى أنّ الوجودات العينية حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة لا بالفصول ليلزم التركيب في الوجود ويكون الوجود المطلق جنساً، ولا بالمصنفات والمشخصات ليلزم التركيب في الوجود أيضاً ويكون الوجود المطلق نوعاً، بل المطلق عرضي لازم لها بمعنى أنّه خارج محمول أي محمول من صميمه لا أنّه عرضي بمعنى المحمول بالضميمة، لأنّ العارض والمعروض في المحمول بالضميمة شيئان والمعروض ـ أي المحمول ـ سابق على العارض أي الحامل. وحمل الوجود المطلق على أعيان الوجودات المتباينة حمل اللازم على الملزومات المتعدّدة المتباينة وهذا الحمل على سبيل التشكيك أي اطلاق الوجود المطلق العام اللازم على ملزوم وهو الوجود الواجب أولى وأقدم على ملزوم آخر كالعقل الأول مثلاً وعلى هذا القياس، وفي هذه الملزومات ملزوم واحد فقط له تأكّد وجودي وتوحّد كذلك هو انيّة محضة ووجود صرف وهو ذات الواجب وماسواه زوج تركيبي من الوجود والماهيّة، ولا منافاة بين أن يكون لازم واحد بمعنى واحد يطلق على ملزومات متباينة على سبيل التشكيك، فالوجود المطلق العام العارض اللازم هو معروض التشكيك، كما أنّ الوجودات العينية معروضاته فهي معروضات ذلك المعروض.

وقد أومأنا من قبل إلىٰ أنّ التوحيد أشمخ من ظاهر هذا الزعم، وهو تنزيه في عين التشبيه والتوحيد الصمدي منزّه عن هذا التنزيه، فعلى هذا الزعم قالوا في علم الباري بالجزئيات أنّه عالم بها على النحو الكليّ، ووقعوا في صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي وفي ربطها به وفي مسائل أُخرىٰ في خبط عظيم إلاّ أن يصحّح آراؤهم بمعاونة كلماتهم الأُخرىٰ على غير ما اشتهر منهم ولا ضير كما أشرنا الى طائفة منها في شرحنا على فصوص الفارابي، ولا يعجبني إسناد تلك الآراء القائلة بظاهرها اليهم، ولا أعتقده فيهم بذلك الاسترسال والاطلاق.

(١) كما ذهب الفخر الرازي الى أنّ الوجود طبيعة نوعية ، فراجع شرحه على الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الاشارات (ص ٣٠٣ ط مصر).

قال شارح المقاصد سعد الدين التفتازاني: والعجب أنّ الامام قد اطّلع من كلام الفارابي وابن سينا على أنّ مرادهم أنّ حقيقة الواجب وجود مجرد هي محض الواجبيّة لا اشتراك فيه أصلاً، والوجود العام المشترك المعلوم لازم له غير مقوّم، بل صرّح في بعض كتبه بأنّ الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك، ثمّ استمرّ على شبهته التي زعم أنّها من المتانة بحيث ←

أقول: هذا جواب عن استدلال ثانٍ استدل به الذاهبون إلى أنّ وجوده تعالى زائد على حقيقته، وتقرير الدليل أنّ الوجود طبيعة واحدة نوعيّة لما بيّناه من اشتراكه، والطبائع النوعية تتفق في لوازمها، وقد بنى الحكماء على هذه القاعدة مطالب كثيرةً كامتناع الخلاء ووجود الهيولى للأفلاك وغير ذلك من مباحثهم، فنقول: طبيعة الوجود إن اقتضت العروض وجب أن يكون وجود واجب الوجود عارضاً لماهيّة مغايرة له، وإن اقتضت اللاعروض كانت وجودات الممكنات غير عارضة لماهيّاتها، فامّا أن لا تكون موجودةً أو يكون وجودها نفس حقائقها، والقسمان باطلان، وإن لم تقتض واحداً منهما لم تتصف بأحدهما الّا بأمر خارج عن طبيعة

← لايمكن توجيه شك مخيل عليها وهي أنّ الوجود إن اقتضى العروض أو اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك، وإن لم يقتض شيئاً منهما كان وجوب الواجب من الغير. وجملة الأمر أنّه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة، فذهب إلى أنّه لابد من أحد الأمرين: إمّا كون اشتراك الوجود لفظياً، أو كون الوجودات متساوية في اللوازم (ص ٦٦ و٦٧ ط ١).

وقد لخّص المحقّق نصير الدين الطوسي كلام الفخر الرازي في شرح الفصل المذكور من رابع الاشارات بقوله: والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطراباً ظنّ بسببه أنّ عقول العقلاء وأفهام الحكماء بأسرها مضطربة، وذلك لأنّه استدلّ على أنّ الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم، وحكم بعد ذلك بأنّ الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتّى صرّح بأنّ وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات تعالى عن ذلك، ثم إنّه لما رأى وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهيّاتها وكان قد حكم بأنّ وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات حكم بأنّ وجود الواجب أيضاً عارض لماهيّته، فماهيّته غير وجوده تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وظنّ أنّه إن لم يجعل وجود الواجب عارضاً لماهيّته لزمه إمّا كون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة، وإمّا وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي، ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك ... الخ .

ثمّ أخذ في بيان اطلاق الوجود على الموجودات بالتشكيك على الوجه المحقّق عند المشّاء، وقد حرّرناه آنفاً مع مزيد ايضاح منّا. وقد دريت أنّ الخطب أرفع مما ذهب اليه المشّاء بمراحل فضلاً عمّا توهّم الفخر الرازي، ثمّ لنا في المقام حول كلمات الفخر وتحقيقات المحقّق المذكور في شرحه على الاشارات مطالب مجدية لعلّها تنجدك في هذه المباحث

الوجود، فيكون تجرّد واجب الوجود محتاجاً إلى المؤثّر هذا خلف.

وتقرير الجواب أنّ الوجود ليس طبيعةً نوعيةً على ماحقّقناه، بل هو مقول بالتشكيك[١] على ماتقدّم، والمقول على أشياء بالتشكيك لا يتساوى اقتضاؤه، فانّ النور يقتضي بعض جزئياته أبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار والحرارة، كذلك فانّ الحرارة الغريزية تقتضي استعداد الحياة بخلاف سائر الحرارات، فكذلك الوجود.

قال: وتأثير الماهيّة من حيث هي في الوجود غيرُ معقولٍ.

أقول: لما أبطل استدلالاتهم شرع في إبطال الاعتراض الوارد على دليله، وقد ذكر هاهنا أمرين، أحدهما: أنّهم قالوا: لا نسلم انحصار أحوال الماهيّة حالة التأثير في الوجود والعدم[٢]، بل جاز أن تكون الماهيّة من حيث هي هي مؤثرة في الوجود، فلا يلزم التسلسل ولا تأثير المعدوم في الموجود. والجواب أنّ الماهيّة من حيث هي هي[٣] يجوز أن تقتضي صفات لها على سبيل العلّية

---

(١) وصدقه على أفراده صدق عرضي كما دريت.

واعلم أنّ الشيخ في الفصل الثالث من سادسة إلٰهيات الشفاء ناظر الى هذا التحقيق في تشكيك الوجود على ممشي المشّاء، حيث يقول: ثمّ الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدّة والضعف، ولا يقبل الأقل والأنقص، وإنّما يختلف في ثلاثة أحكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والإمكان، الى آخر ما أفاد (ص ٥٣٤ ج ٢ ط ١).

(٢) متعلق بالانحصار.

(٣) ناظر الى كلام الشيخ في الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الاشارات حيث يقول: قد يجوز أن تكون ماهيّة الشيء سبباً لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سبباً لصفة أُخرىٰ مثل الفصل للخاصّة، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنّما هي بسبب ماهيّته التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أُخرى، لأن السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود، انتهىٰ.

وأقول: الماهيّة توجد بسبب الوجود والسنخية بين العلّة ومعلولها توجب أن يكون معلول الماهيّة من سنخها في وعاء الذهن، مثلاً كون الاثنينية سبباً لزوجية الاثنين. وأنّى للماهيّة أن توجب صفة الوجود وتكون سبباً له وهي حدّ ينتزع من شأن من شؤون الوجود الأحدي ←

والمعلولية إلّا الوجود فانّه يمتنع أن تؤثّر فيه من حيث هي هي، لأنّ الوجود لا يكون معلولاً لغير الموجود بالضرورة فيلزم المحاذير المذكورة، والضرورة فرّقت بين الوجود وسائر الصفات .

قال: والنقضُ بالقابل[١] ظاهرُ البطلان .

أقول: هذا جواب عن السؤال الثاني، وتقريره أنّهم قالوا: إنّ العلّة القابلية للوجود لا يجوز أن يكون باعتبار الوجود، فانّ الممكن المعدوم لو لم يقبل الوجود إلاّ بشرط الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه أو تعدّدت الوجودات للماهيّة الواحدة، والكلّ محال، واذا كان كذلك فلم لا يعقل مثله في العلّة الفاعلية؟

والجواب أنّ هذا إنّما يتم لو قلنا إنّ الوجود عارض للماهيّة عروض السواد للجسم وان للماهيّة ثبوتاً في الخارج دون وجودها، ثمّ إنّ الوجود يحلّ فيها ونحن لا نقول كذلك، بل كون الماهيّة هو وجودها[٢] وإنّما تتجرد عن الوجود في العقل لا بمعنى أنّها تكون في العقل منفكّة عن الوجود، لأنّ الحصول في العقل نوع من الوجود، بل بمعنى أنّ العقل يلاحظها منفردةً، فاتصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلي، إذ ليس للماهيّة وجود منفرد ولعارضها المسمّى بالوجود وجود آخر ويجتمعان اجتماع المقبول والقابل، بل الماهيّة إذا كانت فكونها وجودها، والحاصل من هذا أنّ الماهيّة إنّما تكون قابلةً للوجود عند وجودها في العقل فقط،

← الصمدي، والسبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود.

واعلم أنّ هذا الفصل من الاشارات وما حقّقه المحقّق الطوسي في أمر الوجود وردّ الشبهات الفخرية في المقام هو الاصل فيما أتى به المولىٰ صدرا في الفصل الثالث من المنهج الثاني من المرحلة الأُولى من الاسفار من أنّ واجب الوجود انيّته ماهيّته.

ثمّ يستشمّ من كلام المحقّق الطوسي في هذا المقام من التجريد أنّه صنف التجريد بعد شرحه على الاشارات .

(١) جواب عن اعتراض الفخر الرازي بالنقض .

(٢) سيأتي هذا البحث في المسألة الثامنة والثلاثين حيث يقول: واثبات الوجود للماهيّة لا يستدعي وجودها أولاً.

ولا يمكن أن تكون فاعلةً لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط .

قال: والوجودُ من المحمولات العقلية[1] لامتناع استغنائِه عن المحل وحصولِه فيه.

أقول: الوجود ليس من الأُمور العينية بل هو من المحمولات العقلية الصرفة، وتقريره أنّه لو كان ثابتاً في الأعيان لم يخل إمّا أن يكون نفس الماهيّات الصادق عليها أو مغايراً لها، والقسمان باطلان، أمّا الأول فلما تقدم من أنّه زائد على الماهيّة ومشترك بين المختلفات فلا يكون نفسها.

وأمّا الثاني فامّا أن يكون جوهراً أو عرضاً، والأول باطل وإلاّ لم يكن صفة لغيره، والثاني باطل لأنّ كلّ عرض فهو حاصل في المحل، وحصوله في المحل نوع من الوجود، فيكون للوجود وجود هذا خلف، ويلزم تأخره عن محله وتقدمه عليه هذا خلف .

قال: وهو من المعقولات الثانية.

أقول: الوجود كالشيئية في أنّها من المعقولات الثانية، إذ ليس الوجود ماهيّة خارجية على مابيّناه، بل هو أمر عقلي يعرض للماهيّات وهو من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأُولى، وليس في الموجودات شيء هو وجود أو شيء، بل الموجود إمّا الانسان أو الحجر أو غيرهما، ثمّ يلزم من معقولية ذلك أن يكون موجوداً .

قال: وكذلك العدمُ.

أقول: يعني به أنّ العدم من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأُولى كما

---

(١) أي مفهوم الوجود المطلق المحمول على الماهيّات من الصفات العقلية الاعتبارية الموجودة في العقل فقط، ليست بصفة عينية خارجية فذلك الوجود المطلق المحمول من المعقولات الثانية، وأمّا الوجود المطلق الواجبي الحقّ الصمدي فهو الأول والآخر والظاهر والباطن سبحان الله عمّا يصفون إلاّ عباد الله المخلصين .

قلنا في الوجود، إذ ليس في الأعيان ماهيّة هي عدم مطلق فهو دائماً عارض لغيره.

قال: وجهاتُهما.

أقول: يعني به أنّ جهات الوجود والعدم من الوجوب والإمكان والامتناع الذاتية والمشروطة من المعقولات الثانية أيضاً كما تقدم من أنّها أُمور اعتبارية لا تحقّق لها في الخارج، وقد سبق البحث فيه.

قال: والماهيةُ.

أقول: الماهيّة أيضاً من المعقولات الثانية فانّ الماهيّة تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث إنّها موجودة أو معقولة، وان كان ما يصدق عليه الماهيّة من المعقولات الأُولى[1]، وليس البحث فيه بل في الماهيّة أعني العارض فانّ كون الانسان ماهيّة أمر زائد على حقيقة الانسانية .

قال: والكليةُ والجزئيةُ.

أقول: هذان أيضاً من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأُولى، فانّ الماهيّة من حيث هي هي وإن كانت لا تخلو عنهما إلاّ أنها مغايرة لهما، وهما يصدقان عليها صدق العارض على معروضه، فانّ الانسانية لو كانت لذاتها كلية لم تصدق جزئية وبالعكس، فالانسانية ليست من حيث هي هي كلية ولا جزئية، بل إنّما تصدق عليه الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على أفراد متوهّمة أو متحقّقة، والجزئية أنّما تصدق عليها عند اعتبار أُمور أُخر مخصّصة لتلك الحقيقة ببعض الأفراد فهما من المعقولات الثانية.

قال: والذاتيةُ والعرضيةُ.

---

(١) يعني كما أنّ الأفراد الخارجية كزيد وعمرو وبكر مصاديق حقيقية للانسان كذلك الماهيّات الذهنية كماهيّات الانسان والبقر والغنم مصاديق ذهنية للماهيّة، فالماهيّة صادقة على كلّ واحدة منها، فالماهيّة من المعقولات الثانية العارضة على الأُولى ومصاديقها أفراد ذهنية ليست بخارجية .

أقول: هذان أيضاً من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأُولى فانّه ليس في الأعيان ذاتية ولا عرضية وليس لهما تأصل في الوجود، وقد يكون الذاتي لشيء عرضياً لغيره فهما اعتباران عقليّان عارضان لماهيّات متحقّقة في أنفسها فهي من المعقولات الثانية.

قال: والجنسيةُ والفصليةُ والنوعيةُ.

أقول: هذه أيضاً أُمور اعتبارية عقلية صرفة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأُولى، فانّ كون الانسان نوعاً أمر مغاير لحقيقة الانسانية عارض لها وإلاّ لامتنع صدق الانسانية على زيد، وكذلك الجنسية للحيوان مثلاً أمر عارض له مغاير لحقيقته وكذلك الفصلية للناطق، وهذا كله ظاهر.

المسألة السابعة والثلاثون
في تصوّر العدم[1]

قال: وللعقل أن يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالةَ فيه.

أقول: العقل يحكم بالمناقضة بين السلب والايجاب فلابدّ وأن يعتبرهما معاً، لأنّ التناقض من قبيل النسب والاضافات لا يمكن تصوره إلاّ بعد تصور معروضيه، فيكون متصوراً للسلب والايجاب معاً ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن دفعة، لأنّ التناقض ليس بالقياس إلى الذهن بل بالقياس إلى الذهن بل بالقياس إلى مافي نفس الأمر فيتصور صورة ما ويحكم عليها بأنه ليس لها في الخارج مايطابقها، ثمّ يتصور صورة أُخرى فيحكم عليها بأنّ لها في الخارج

---

(١) الوجود باعتبار عمومه وانبساطه واحاطته وسعة رحمته يعرض مفهوم عدم المطلق والمضاف كالعمىٰ في الذهن عند تصورهما، ولذلك العروض يحكم العقل عليهما بالامتياز بينهما، وامتناع أحدهما أي العدم المطلق لا يمكن تحقّقه، وامكان الآخر أي العدم المضاف الممكن تحقّقه وذلك لانّ كلّ ماهو ممكن وجوده كالبصر بمكن عدمه وهو العمى، وكذلك يحكم على العدمين بغير ذلك من الأحكام ويميّز أحدهما من الآخر

مايطابقها ثمّ يحكم على إحداهما بمقابلة الأُخرى لا من حيث إنّهما حاضرتان في العقل بل من حيث إنّ إحداهما استندت إلى الخارج دون الأُخرى، وقد يتصور الذهن صورة ما ويتصور سلبها لأنّه مُميِّز على ماتقدم[١]، ويحكم على

---

(١) تقدم في المسألة التاسعة عشرة حيث قال: وقد يتمايز الاعدام... الخ، ثمّ التحقيق في المقام أن يقال بالوجود ـ أي بالوجود الصمدي الذي هو متن الأعيان وحقيقة الحقائق وجوهر الجواهر ـ يتحقّق الضدّان ويتقوم المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضدّين وغيرهما ويلزم منه الجمع بين النقيضين لانّ كلاً من الضدّين يستلزم سلب الآخر، فالضدان يؤوّلان الى النقيضين من هذا السلب، مثلاً إنّ الألم والراحة ضدّان ليسا بنقيضين، ولمّا كان كل منهما يستلزم عدم الآخر يطلق اسم النقيضين عليهما أيضاً، كأنّه يقال الراحة وعدمها والألم وعدمه، واختلاف الجهتين إنّما هو باعتبار العقل للمفهومين أو الماهيّتين، وأمّا في الوجود فتتّحد الجهات كلّها فانّ الظهور والبطون وجميع الصفات الوجوديّة المتقابلة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة إلاّ في اعتبار العقل، والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم مفهوماً وذلك العدم هو سلب الامكان والنقص، أيضاً راجعة الى الوجود من وجه وذلك الوجه هو إمّا تأكّد الوجود وتوحّده الصمدي، وإمّا انبساط الوجود الى العدم لأنّ الأعدام المتمايزة بعضها عن البعض تمايزها أيضاً باعتبار وجوداتها في ذهن المعتبر لها أو باعتبار وجود ملكاتها لا أنّ لها ذوات متمايزة بذاوتها، فكلّ من الجهات المتغايرة من حيث وجودها العقلي عين باقيها، لأنّ الصفات الكمالية من الحياة والعلم والارادة والقدرة وغيرها تدور مع الوجود حيثما دار ولا تنفك عنه تحققاً بل هو عينها، فكلّ واحدة منها عين باقيها بوجودها الأحديّ، فافهم.

ثمّ نقول: ولكون الضدّين مجتمعين في عين الوجود يجتمعان أيضاً في العقل، اذ لولا وجودهما فيه لما اجتمعا فيه، وعدم اجتماعهما في الوجود الخارجي الذي هو نوع من أنواع الوجود المطلق لا ينافي اجتماعهما في الوجود من حيث هو هو، فتدبّر.

فالوجود الحق المطلق ـ أي المطلق عن الاطلاق والتقييد على ماذهب اليه المحقّقون من أهل التوحيد ـ حقيقة واحدة ذات شؤون وشجون ولكل شأن حكم لا يتجافى عنه من حيث إنّ ذلك الحكم حكم ذلك الشأن وان كان كلّ رقيقة محاكية عن حقيقتها وكل حقيقة هي واجدة كمال رقائقها مع ماهي عليها من الزيادة، فالوجود المطلق الحقّ منصبغ بتلك الأحكام في عزّ وحدته وغناه الذاتي، والانصباغ في الحقيقة هو الاتّصاف الوجودي الأحدي، ولذا قال بعض مشايخ التوحيد: بأنّ الله لا يعرف إلاّ بجمعه بين الأضداد في الحكم عليها بها.

←

الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل بالاعتبار الذي ذكرناه.

قال: وأن يتصور عدمَ جميع الأشياء[١] حتى عدم نفسه وعدم العدم بأن يتمثّل في الذهن ويرفعه وهو ثابتٌ باعتبار، قسيمٌ باعتبار، ولا يصحّ الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض.

أقول: الذهن يمكنه أن يتصور جميع المعقولات وجوديةً كانت أو عدميةً، ويمكنه أن يلحظ عدم جميع الأشياء لأنّه يتصور العدم المطلق، ويمكنه أن ينسبه إلى جميع الماهيّات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه، وكذلك يمكنه أن يلحقه نفس العدم[٢] بمعنى أنّ الذهن يتخيل للعدم صورة ما معقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور رفعها ويكون ثابتاً باعتبار تصوره، لأنّ رفع الثبوت الشامل للثبوت الخارجي والذهني تصور ماليس بثابت ولا متصور أصلا وهو ثابت باعتبار تصوره وقسيم لمطلق الثابت باعتبار أنّه سلبه ولا استبعاد

← واعلم أنّ نهاية كمال كلّ صفة هي أن لا يتطرق اليها زوال وفتور بعروض مقابلها، بل انتظم معه والتأم بحيث يزيد قوةً وسلطاناً وسعةً، وقد جاء في الآيات القرآنية والمأثورات الروائية اتصافه سبحانه بالاسماء والصفات المتقابلة كالأول والآخر، والظاهر والباطن، واللطيف والقهار، والنافع والضار، والقابض والباسط، والخافض والرافع، والهادي والمضل، والمعزّ والمذلّ ونظائرها.

(١) قد اتفقت النسخ كلّها على صورة العبارة في قوله: وعدم العدم بأن يتمثّل في الذهن، ثم قوله هذا جواب عن الشبهة المشهورة وهي لزوم اجتماع النقيضين في قولنا: المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه. بيان اللزوم أنّ موضوع هذه القضية وهو المعدوم المطلق قد حكم عليه بامتناع الحكم عليه، فالمعدوم المطلق في القضية موصوف بصحّة الحكم عليه، كما أنّه موصوف بنقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فلزم اجتماع النقيضين، فأجاب بأنّ المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار، فصحة الحكم عليه باعتبار أنّه ثابت متصوّر، وامتناع الحكم عليه باعتبار أنّه غير ثابت فلا تناقض.
وفي بعض النسخ (يصحّ) مكان (لا يصحّ) ولكنه لا يصحّ بلا كلام.

(٢) من الالحاق أي يمكن الذهن أن يلحق العدم نفس العدم، فالعدم ونفس العدم منصوبان على المفعولية.

في ذلك، فانّا نقول: الموجود إمّا ثابت في الذهـن أو غـير ثـابت فـي الذهـن ، فاللاوجود قسيم للوجود ومن حيث له مفهوم قسم من الثابت، والحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث إنّه متصور لا من حيث إنّه ليس بثابت ولا يكون تناقضاً لاختلاف الموضوعين .

قال: ولهذا نقسم الموجودَ إلى ثابت في الذهن وغيرِ ثابت فيه ونحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي[١] الهويةَ لكل من المتمايزين، ولو فُـرِض له هـوية[٢] لكان حكمُها حكمَ الثابت .

أقول: هذا استدلال على أنّ الذهن له أن يتصور عدم جميع الاشياء، وبيانه أنّا نقسّم الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه، ونحكم بامتياز أحدهما عن الآخر ومقابلته له، والحكم على شيء يستدعي تصوره وثبوته في الذهن، فيجب أن يكون ماليس بثابت في الذهن ثابتاً فيه، فقد تصور الذهن سلب ماوجد فـيه باعتبارين على ماحقّقناه، فإنّ ماليس بثابت في الذهن ثابت فيه من حـيث إنّـه متصور، وغير ثابت فيه من حيث إنّه سلب لما في الذهن .

لا يقال: امتياز أحد الشيئين عن الآخر يستدعي أن يكون لكل من الممتازين هوية مغايرة لهوية الآخر حتى يحكم بينهما بالامتياز، فلو كان العدم ممتازاً عن الوجود لكان له هوية متميزة عنه، لكن ذلك محال لأنّ العقل يمكنه رفع كلّ هوية، فيكون رفع هوية العدم قسيماً للعدم وقسماً منه وهذا محال .

لأنـّا نقول: لا نسلم وجوب الهوية لكلّ من الممتازين ، فإنّا نحكم بـامتياز الهوية عن اللاهوية وليس اللاهوية هوية سلمنا ثبوت الهوية لكل ممتازين لكن هوية العدم داخلة باعتبار الهوية في قسم الهوية وباعتبار مافرض أنّها لا هـوية يكون مقابلة للهوية وقسيماً لها، ولا امتناع في كون الشيء قسـماً مـن الشـيء

---

(١) أي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر لا يستدعي .

(٢) الضمير المخفوض راجع الى قوله: غير ثابت، أي لو فرص لما ليس بثابت هوية.

وقسيماً له باعتبارين على ماتقدّم تحقيقه في باب الثبوت .

قال: وإذا حكم الذهنُ على الأُمور الخارجية بمثلها وجب التطابقُ في صحيحه وإلاّ فلا، ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لإمكان تصور الكواذب .

أقول: الأحكام الذهنية قد تؤخذ بالقياس إلى ما في الخارج، وقد تؤخذ لا بهذا الاعتبار، فإذا حكم الذهن على الأشياء الخارجية بأشياء خارجية مثلها كقولنا: الانسان حيوان في الخارج، وجب أن يكون مطابقاً[١] لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن حقّاً وإلاّ لكان باطلاً، وإن حكم على أشياء خارجية بأُمور معقولة كقولنا: الانسان ممكن، أو حكم على الأُمور الذهنية بأحكام ذهنية كقولنا: الامكان مقابل للامتناع، لم تجب مطابقته لما في الخارج، إذ ليس في الخارج امكان وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن .

إذا تقرر هذا فنقول: الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن أن يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج لما تقدم من أنّ الحكم ليس مأخوذاً بالقياس إلى الخارج ولا باعتبار مطابقته لما في الذهن، لأنّ الذهن قد يتصور الكواذب، فانّا قد نتصور كون الانسان واجباً مع أنّه ممكن، فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن لكان الحكم بوجوب الانسان صادقاً، لأنّ له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم، بل يكون باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر .

وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه[٢] رحمه الله جرت هذه النكتة وسألته عن

---

(١) أي وجب أن يكون الحكم مطابقاً، المستفاد من قوله: فاذا حكم الذهن، وكذا قوله الآتي: لم تجب مطابقته، الضمير راجع الى الحكم. وسيصرح فيه بقوله: الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن أن يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج .

وقوله: حتى يكون حكم الذهن حقاً، مطابق لنسخة (م) والنسخ الأُخرى: حتى يكون حكم الذهن صحيحاً وقوله: وإلّا لكان باطلاً يؤيد الأول، وقوله: الحكم الصحيح في هذين القسمين الثاني

(٢) أقول: قد صنّفنا رسالة في نفس الأمر وقد أوجب تصنيفها كلامه هذا من سؤاله وجواب

معنى قولهم: إنّ الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر والمعقول من نفس الأمر إمّا الثبوت الذهني أو الخارجي، وقد منع كل منهما هاهنا.

فقال ﷺ: المراد بنفس الأمر هو العقل الفعّال، فكلّ صررة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعّال فهو صادق وإلاّ فهو كاذب. فأوردت عليه أنّ الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعّال، لأنّهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو، فإن السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظ لها، والنسيان هو زوالها عنهما معاً، وهذا يتأتّى في الصور المحسوسة، أمّا المعقولة فانّ سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات، وهاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبة فلم يأت فيه بمقنع، وهذا البحث ليس من هذا المقام وإنّما انجرّ الكلام اليه وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب.

المسألة الثامنة والثلاثون
في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيّات

قال: ثمّ الوجودُ والعدمُ قد يُحملان وقد يُربط بهما المحمولاتُ.

أقول: اعلم أنّ الوجود والعدم قد يحملان على الماهيّة كما يقال: الانسان معدوم، الانسان موجود، وقد يجعلان رابطة كقولنا: الانسان يوجد كاتباً، الانسان تعدم عنه الكتابة، فهاهنا المحمول هو الكتابة والوجود والعدم رابطتان إحداهما رابطة الثبوت والوصل والأُخرى رابطة السلب والفصل.

قال: والحملُ يستدعي اتحادَ الطرفين من وجهٍ[1] وتغايُرَهما من آخر، وجهةُ

→ المحقّق الطوسي إياه، فلا بأس بالرجوع اليها في المقام لعلّها تجديك مطالب حول ذلك الموضوع الشريف والله سبحانه وليّ الأمر.

(١) أي يستدعي مناسبةً ما بينهما ومغايرةً ما بينهما، فالمناسبة تفيد الحمل والمغايرة الافادة.

الاتحادِ قد تكون أحدَهما وقد تكون ثالثاً.

أقول: لمّا ذكر أنّ الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان رابطة بين الموضوع والمحمول شرع في تحقيق معنى الحمل، وتقريره أنّا إذا حملنا وصفاً على موصوف فلسنا نعني به أنّ ذات الموضوع هي ذات المحمول بعينها، فانّه لا يبقى حمل ولا وضع إلاّ في الألفاظ المترادفة وهو باطل، ولأنّ قولنا: الانسان حيوان، حمل صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين؛ ولا نعني به أنّ ذات الموضوع مباينة لذات المحمول، فانّ الشيئين المتباينين كالانسان والفرس يمتنع حمل أحدهما على الآخر، بل نعني به أنّ الموضوع والمحمول بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه، فاذا قلنا: الضاحك كاتب، عنينا به أنّ الشيء الذي يقال له الضاحك هو الشيء الذي يقال له الكاتب، فجهة الاتحاد هي الشيء وجهة التغاير هي الضحك والكتابة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ جهة الاتحاد قد تكون أمراً مغايراً للموضوع والمحمول كما في هذا المثال، فانّ الشيء الذي يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان وهو غير الموضوع والمحمول، وقد تكون أحدهما كقولنا: الانسان ضاحك والضاحك انسان.

قال: والتغايُر لا يستدعي[1] قيامَ أحدِهما بالآخر، ولا اعتبارَ عدمِ القائم في

← ثمّ الحمل هو الاتحاد والاتحاد بين الموضوع والمحمول إمّا بتنزّل الموضوع الى مقام المحمول حتى يتحدا، أو بتصعّد المحمول الى مقام الموضوع. وبالجملة الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما واتحاد الطرفين بحسب الذات والوجود، وتغايرهما بحسب المفهوم أي المتغايران مفهوماً متحدان ذاتاً. وإن شئت قلت في تعريف الحمل: إنّ الحمل المفيد هو أنّ المتغايرين مفهوماً متحدان ذاتاً، أو أنّ الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقاً سواءً كان بحسب المفهوم أو بحسب الاعتبار.

(١) جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقاً، تقريره كما في الشوارق أنّ الحمل محال وإلاّ وجب التغاير ليفيد، فاذا وجب وجب أن يكون أحدهما قائماً بالآخر، اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة بل كان كلّ منهما أجنبيّاً عن الآخر، فلولا القيام لم يكن حمل أحدهما ←

القيام لو استدعاه.

أقول: لمّا ذكر أنّ المحمول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلق التغاير وصدق التغاير لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر قيام العرض بمحله، فانّا نقول: الانسان حيوان وليست الحيوانية قائمة بالانسانية، ثمّ لو فرضنا أنّ التغاير مع الحمل يقتضي قيام أحدهما بالآخر لكن لا يلزم من كون المحمول قائماً بالموضوع كون الموضوع في نفسه مأخوذاً باعتبار عدم القائم، فانّه حينئذٍ اعتبار زائد على نفس المحمول والموضوع لا يستدعي مجرّد القيام[1].

قال: واثباتُ الوجود للماهيّة لا يستدعي وجودَها أوّلاً.

أقول: إنّ الحكماء اتفقوا على أنّ الموصوف بالصفة الثبوتية يجب أن يكون ثابتاً، وقد أُورد على هذا أنّ الوجود ثابت للماهيّة فيجب أن تكون الماهية ثابتة[2] أولاً حتى يتحقّق لها ثبوت آخر ويتسلسل.

← عليه أولىٰ من حمل الآخر عليه، واذا وجب قيام أحدهما بالآخر يجب أن لا يتصف به في نفسه وإلاّ اجتمع المثلان فيلزم قيام الشيء بما ليس بمتّصف به، وهو جمع للنقيضين.

وتقرير الجواب منع استدعاء الحمل القيام مطلقاً لصحة قولنا: كل انسان ناطق، مع عدم تصور القيام بين الكلّ والجزء، والأجنبية انما تلزم لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات. ولو سلّم فلا نسلّم استدعاء اعتبار عدم ماهو قائم في قيامه بالآخر، بل الذي يستدعيه لئلّا يلزم اجتماع المثلين هو عدم اعتبار القائم، وأين هو من اعتبار عدمه ليلزم اجتماع النقيضين.

(١) مطابق لما في (م) والنسخ الباقية: والموضوع لا يستدعيه مجرد القيام، وفي بعضها بمجرد القيام.

(٢) لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وتفصّىٰ الفخر الرازي عن هذا الايراد بتخصّص القاعدة الفرعيّة بالاستثناء، والدواني بتبديل الفرعية بالاستلزام لأنّ ثبوت الشيء أي المثبت له في الفرعية يجب أن يكون مقدماً، ولكنّه في الاستلزام يتحقّق مع المقارنة أيضاً، فالاستلزام غير مستدع لتقدم ثبوت المثبت له على الثابت بخلاف الفرعية، والسيد المدّقق تفصّىٰ بانكار ثبوت الوجود لا ذهناً ولا عيناً، والمحقّقون من أساطين الحكماء كالشيخ في التعليقات وصدر المتألّهين في الاسفار بأنّ الوجود نفس ثبوت الماهيّة لا ثبوت شيء للماهيّة حتى يكون فرع ثبوت الماهيّة.

والجواب ماتقدّم فيما حقّقناه أولاً من أنّ الوجود ليس عروضه للماهيّات عروض السواد للمحل، بل زيادته أنّما هي في التصور والتعقل لا في الوجود الخارجي.

قال: وسلبُه عنها لا يقتضي تميزَها وثبوتَها، بل نفيَها لا اثباتَ نفيِها، وثبوتُها في الذهن وإن كان لازماً لكنه ليس شرطاً.

أقول: سلب الوجود عن الماهيّة لا يقتضي أن تكون الماهيّة متميّزةً عن غيرها وثابتةً في نفسها، فانّ التميز صفة غير الماهيّة وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهيّة ليس الماهيّة مع غيرها، بل سلب الوجود يقتضي نفي الماهيّة لا بمعنى أن تكون الماهيّة متحقّقة ويثبت لها النفي.

لا يقال: المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن، فالسلب يقتضي الثبوت.

لأنا نقول: إنّا لا نريد بذلك[1] أنّه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجوداً في الذهن، فانّ كونه موجوداً في الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفاً بهذه الصفة أو غيرها وإن كان بحيث تلزمه هذه الصفة أو غيرها.

قال: والحملُ والوضعُ[2] من المعقولاتِ الثانية يقالان بالتشكيك، وليست الموصوفيةُ ثبوتيةً وإلاّ تسلسل.

أقول: الحمل والوضع من الأُمور المعقولة، وليس في الخارج حمل ولا وضع بل الثابت في الخارج هو الانسان والكتابة وأما صدق الكاتب على الانسان فهو أمر عقلي، ولهذا حكمنا بأنّ الحمل والوضع من المعقولات الثانية ويقالان بالتشكيك، فانّ استحقاق بعض المعاني للحمل أولىٰ من البعض الآخر وكذا الوضع،

---

(١) والحاصل الفرق بين الحينية والمشروطة.

(٢) أي كون الشيء محمولاً وموضوعاً.

فاذا قلنا: الجسم أسود، فقد حكمنا على الجسم بأنّه موصوف بالسواد والموصوفية أمر اعتباري ذهني لا خارجي حقيقي، لأنّ الموصوفية لو كانت وجودية لزم التسلسل، وبيان الملازمة أنّها لو كانت خارجيةً لكانت عرضاً قائماً بالمحل، فاتصاف محلّها بها يستدعي موصوفية أُخرى فننقل الكلام اليها ويتسلسل .

المسألة التاسعة والثلاثون
في انقسام الوجود الىٰ ما بالذات والىٰ ما بالعرض

قال: ثم الوجودُ قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض .

أقول: الموجود إمّا أن يكون له حصول مستقل في الأعيان أو لا يكون، والأول هو الموجود بالذات سواءً كان جوهراً أو عرضاً، فإنّ العرض وإن كان لا يوجد إلاّ بمحلّه لكنّه موجود حقيقة، فانّ وجود العرض ليس هو بعينه وجود المحل، إذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد ذلك العرض فيه كالجسم إذا حل فيه السواد بعد أن لم يكن . والثاني هو الموجود بالعرض كاعدام الملكات والأُمور الاعتبارية الذهنية التي لا تحقّق لها في الأعيان، ويقال إنّها موجودة في الأعيان بالعرض .

قال: وأمّا الوجودُ في الكتابة[1] والعبارة فمجازيٌّ.

أقول: للشيء وجود في الأعيان ووجود في الأذهان وقد سبق البحث فيهما، ووجود في العبارة ووجود في الكتابة، والذهن يدلّ على ما في العين والعبارة تدل على الأمر الذهني والكتابة تدل على العبارة، لكن الوجودان[2] الأولان حقيقيان والباقيان مجازيان، إذ لا يحكم العقل بأنّ الشيء موجود في اللفظ والكتابة، لكن لما دل عليه حكم على سبيل المجاز أنّه موجود فيهما .

---

(١) كما في (ت، ق) وفي غيرهما: أمّا الموجود في الكتابة .

(٢) هكذا كانت العبارة في جميع النسخ المعتبرة، فلفظة (لكن) مخفّفة ملغاة عن العمل .

المسألة الأربعون
في أنّ المعدوم لا يعاد

قال: والمعدومُ لا يُعاد لامتناع الاشارة اليه، فلا يصحُّ الحكمُ عليه بصحّة العود.

أقول: ذهب جماعة من الحكماء والمتكلّمين إلى أنّ المعدوم لا يعاد، وذهب آخرون منهم إلى أنّه ممكن أن يعاد، والحقّ الأول. واستدل المصنف رحمه الله عليه بوجوه، الأول: أنّ المعدوم لا تبقى له هوية ولا يتميز عن غيره، فلا يصحّ أن يحكم عليه بحكم ما من الأحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود، وهذا ينتقض بامتناع الحكم عليه بامتناع العود فانّه حكم مّا، والتحقيق هنا أنّ الحكم يستدعي الحضور الذهني لا الوجود الخارجي.

قال: ولو أُعيد تخلَّل العدمُ بينَ الشيء ونفسِه.

أقول: هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع إعادة المعدوم، وتقريره أنّ الشيء بعد عدمه نفي محض وعدم صرف وإعادته أنّما تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة فيلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، وتخلّل النفي بين الشيء الواحد ونفسه غير معقول.

قال: ولم يبق فرقٌ بينه وبين المبتدأ.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره أنّ المعدوم لو اُعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ، فانّا إذا فرضنا سوادين أحدهما معاد والآخر مبتدأ وجدا معاً لم يقع بينهما افتراق في الماهيّة ولا المحل ولا غير ذلك من المميزات إلاّكون أحدهما[1] كان موجوداً ثم عدم والآخر لم يسبق عدمه وجوده، لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقّق الماهيّة في العدم، فلا يمكن الحكم عليها بأنّها هي هي حالة العدم، وإذا لم

---

(١) وفي (ش) وحدها: إلاّ أنّ أحدهما، والنسخ الأُخرى كلّها والثلاث الأُول منها هي أقدم النسخ وأصحّها: إلاّكون أحدهما كان موجوداً، والظاهر أنّ ما في (ش) تصرّف من غير ضرورة.

يبق فرق بينهما لم يكن أحدهما أولىٰ من الآخر بالإعادة أو الابتداء.

قال: وصَدَقَ المتقابلان عليه دفعةً.

أقول: هذا وجه رابع، وهو أنّه لو أُعيد المعدوم لصَدَقَ المتقابلان على الشيء الواحد دفعةً واحدةً والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية أنّه لو أُعيد لأُعيد مع جميع مشخصاته، ومن بعض المشخصات الزمان، فيلزم جواز الإعادة على الزمان فيكون مبتدأً معاداً وهو محال، لأنّهما متقابلان لا يصدقان على ذات واحدة.

قال: ويَلزم التسلسلُ في الزمان.

أقول: هذا دليل على امتناع إعادة الزمان، وتقريره أنّه لو أُعيد الزمان لكان وجوده ثانياً مغايراً لوجوده أولاً، والمغايرة ليست بالماهيّة ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبلية والبعدية لا غير، فيكون للزمان زمان آخر يوجد فيه تارةً ويعدم أُخرى، وذلك يستلزم التسلسل.

قال: والحكمُ بامتناع العود لأمرٍ لازمٍ للماهيّة .

أقول: هذا جواب عن استدلال من ذهب إلى إمكان اعادة المعدوم، وتقرير الدليل أنّ الشيء بعد العدم إن استحال وجوده لماهيّته أو لشيءٍ من لوازمها وجب امتناع مثله الذي هو الوجود المبتدأ، وإن كان لأمرٍ غير لازمٍ بل لعارضٍ فعند زوال ذلك العارض يزول الامتناع .

وتقرير الجواب أنّ الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المقيد ببعدية العدم، وذلك الامتناع لازم للماهيّة الموصوفة بالعدم بعد الوجود.

المسألة الحادية والأربعون
في قسمة الموجود الى الواجب والممكن

قال: وقسمةُ الموجود الى الواجب والممكن ضروريةٌ وَرَدَتْ على الوجود[١]

---

(١) أي وردت القسمة وذلك لأنّ مورد القسمة في كلّ تقسيم لا يقيّد بشيء من القيود ولا بعدمه بل ←

من حيث هو قابلٌ للتقييد وعدمِه.

أقول: العقل يحكم حكماً ضرورياً بأنّ الموجود إمّا أن يكون مستغنياً عن غيره أو يكون محتاجاً، والأول واجب والثاني ممكن، وهذه قسمة ضرورية لا يفتقر فيها إلى برهان، وليست القسمة واردة على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق، فإنّ الشيء من حيث هو ذلك الشيء يستحيل أن ينقسم إلى متباينين هما غير ذلك الشيء، وإذا اعتُبرت قسمته فلا يؤخذ مع هذه الحيثية بل يؤخذ الشيء بلا تقيّدٍ بشرط مع تجويز التقييد ويقسم فتنضاف إلى مفهومه مفهومات أُخر، ويصير مفهومه مع كلّ واحد من تلك المفهومات قسماً.

المسألة الثانية والأربعون
في البحث عن الامكان

قال: والحكمُ على الممكن بامكان الوجود حكمٌ على الماهيّة لا باعتبار العدمِ والوجودِ.

أقول: الذهن إذا حكمَ بأمر على أمر فقد يلاحظ الوجود أو العدم للمحكوم عليه وهو الحكم بأحدهما أو بما يشترط فيه أحدهما، وقد لا يلاحظ أحدهما كالحكم بالامكان فانّ الذهن إذا حكم على الممكن بامكان الوجود أو العدم فانّه لا يحكم عليه باعتبار كونه موجوداً لأنّه بذلك الاعتبار يكون واجباً، ولا باعتبار كونه معدوماً فانّه بذلك الاعتبار يكون ممتنعاً، وإنّما يتحقّق الامكان للممكن من حيث هو هو لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم.

وبهذا التحقيق يندفع السؤال الذي يهول به قوم وهو أنّ المحكوم عليه بالامكان إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً،فإن كان موجوداً استحال الحكم عليه بالامكان، لأنّ الموجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم، وإذا

← يؤخذ مطلقاً وإلّا لزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره، وفي (م ق): وردت على الموجود.

امتنع حصول العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم، وإن كان معدوماً استحال عليه قبول الوجود كما تقدّم، وإذا استحال مجامعة الامكان لوصفي الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهيّة عنهما استحال الحكم على الماهيّة بالامكان.

وذلك لأنّ القسمة[1] في قولهم المحكوم عليه بالامكان إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً ليست بحاصرة، لأنّ المفهوم منه أنّ المحكوم عليه بالامكان إمّا أن يحكم عليه مع اعتبار الوجود أو مع اعتبار العدم، ويعوزه قسم آخر وهو أن يحكم عليه لا مع اعتبار أحدهما. وقولهم الموجود حال الوجود لا يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح، لكن الموجود يقبل العدم في غير حال الوجود وكذا المعدوم، وليس حال الماهيّة إمّا حال الوجود أو حال العدم لأنّهما حالان تحصلان عند اعتبار الماهيّة مع الغير، أمّا عند اعتبارها لا مع الغير فانّها تقبل أحدهما لا بعينه، وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول.

قال: ثمّ الامكانُ قد يكون آلةً في التعقّل، وقد يكون معقولاً باعتبار ذاتِه.

أقول: كون الشيء معقولاً ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير[2] كونه آلة للتعقّل، ولا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقّله بل إنّما ينظر به مثلاً العاقل يعقل السماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء، لا ينظر حينئذٍ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم، بل يعقل أنّ المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر، ثمّ إذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولاً منظوراً اليها لا آلة في النظر إلى غيرها وجدها عرضاً موجوداً في محل هو عقله.

إذا ثبت هذا فنقول: الامكان كآلةٍ للعاقل بها يعرف حال الممكن في أنّ وجوده على أيّ أنحاء العروض يعرض للماهيّة، ولا ينظر في كون الامكان موجوداً أو معدوماً أو جوهراً أو عرضاً أو واجباً أو ممكناً، ثمّ إذا نظر في وجوده أو إمكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً لشيءٍ،

---

(١) اشارة إلىٰ دفع السؤال بهذا التحقيق. (٢) خبر لقوله: كون الشيء.

بل كان عرضاً في محل هو العقل وممكناً في ذاته ووجوده غير ماهيته، فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجوداً أو غير موجود أو ممكناً أو غير ممكن، وإذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذٍ امكاناً بل يكون له امكان آخر يعتبره العقل والامكان أمر عقلي، فمهما اعتبر العقل للامكان ماهيّةً ووجوداً حصل فيه إمكان إمكان ولا يتسلسل، بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار. وهكذا حكم جميع الاعتبارات العقلية من الوجوب والشيئية والحدوث وغيرها من ثواني المعقولات.

قال: وحكم الذهن[١] على الممكن بالامكان اعتبارٌ عقليٌ، فيجب أن تعتبر مطابقتُه لما في العقل.

أقول: قد تقدّم مواضع اعتبار المطابقة وعدمها، والامكان إذا اعتبر فيه المطابقة فيجب أن يكون مطابقاً لما في العقل لأنّه اعتبار عقلي على ما تقدّم.

المسألة الثالثة والأربعون
في أنّ الحكم بحاجة الممكن الى المؤثّر ضروريٌّ

قال: والحكمُ بحاجة الممكن ضروريٌ[٢] وخفاءُ التصديق لخفاء التصور غيرُ قادحٍ.

---

(١) قد تقدّم تحقيقه في بيان نفس الأمر في المسألة السابعة والثلاثين. وهذا الكلام جواب عن استدلال من يقول بأنّ الامكان موجود في الخارج بأنّ حكم الذهن على الممكن بالامكان إن لم يكن مطابقاً للخارج كان جهلاً وكان الذهن قد حكم بالامكان على ماليس بممكن، وإن كان مطابقاً للخارج كان الامكان موجوداً فيه. والجواب أنّ الامكان أمر عقليّ وقد تقدّم أنّ صحة الحكم بالأمور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر وهو أعمّ ممّا في الخارج وممّا في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل.

(٢) قال ﷺ في شرحه على الفصل العاشر من النمط الخامس من الاشارات: الممكن يفتقر في ترجّح أحد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علّة مرجّحة لذلك الطرف، وهذا حكم أوّلي وإن كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه ويفزع إلىٰ ضروب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفّتي الميزان المتساويين اللّتين لا يمكن أن تترجّح إحداهما على الأُخرىٰ من غير شيء ←

أقول: كلّ عاقل إذا تصور الممكن ماهو والاحتياج إلى المؤثّر حكم بنسبة أحدهما إلى الآخر حكماً ضرورياً لا يحتاج معه إلى برهان. وخفاء هذا التصديق عند بعض العقلاء لا يقدح في ضروريته، لأنّ الخفاء في الحكم يسند إلى خفاء التصور لا لخفائه في نفسه، ولهذا إذا مثل للمتشكّك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهيّة بحال كفتي الميزان وأنّهما كما يستحيل ترجّح إحدىٰ الكفتين على الأُخرىٰ بغير مرجّح كذلك الممكن المتساوي الطرفين حكم بالحاجة إلى المؤثّر.

قال: والمؤثّريةُ اعتبارٌ عقليٌّ[1].

أقول: هذا جواب عن سؤال أورده بعض المغالطين على احتياج الممكن إلى المؤثّر.

وتقرير السؤال: أنّ الممكن لو افتقر إلى المؤثّر لكانت مؤثّرية المؤثّر في ذلك الأثر إن كانت وصفاً ثبوتياً في الذهن من غير مطابقة الخارج لزم الجهل، ولأنّها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره، وان كانت بمطابقة الخارج أو

← آخر ينضاف اليها والىٰ غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع، انتهىٰ. وقد تقدّم أيضاً في المسألة الثلاثين من هذا الكتاب أنّ الحكم باحتياج الممكن ضروريّ.

(١) أقول: القول الأقوم الأحكم في المقام أنّ الجعل أنّما يتعلّق بالوجود من حيث التعيّن لا من حيث ذاته وحقيقته، لأنّ الامكان أنّما يتعلّق بالوجود من حيث التعيّن لا من حيث الحقيقة، فالتحقيق الأتم أنّ الماهيّة كما أنّها ليست مجعولة بمعنى أنّ الجاعل لم يجعل الماهيّة ماهيّة كذلك الوجود ليس مجعولاً بمعنى أنّ الجاعل لم يجعل الوجود وجوداً بل الوجود وجود أزلاً وأبداً وموجود أزلاً وأبداً، والماهيّة ماهيّة أزلاً وأبداً وغير موجودة ولا معدومة أزلاً وأبداً وإنّما تأثير الفاعل في خصوصية الوجود وتعيّنه لا غير.
وبعبارة أُخرىٰ الممكن هو الوجود المتعيّن، فامكانه من حيث تعيّنه، ووجوبه من حيث حقيقته فوجود الممكنات عبارة عن تعيّن الوجود الحقيقي في مرتبة من مراتب ظهوره بسبب تلبسه بأحكام الأعيان الثابتة وآثارها، وتلك الاعيان هي حقائق الممكنات. والايجاد عبارة عن تجلّيه فانّه في الماهيّات الممكنة الغير المجعولة التي كانت مرايا لظهوره، فافهم.

كانت ثابتةً في الخارج مغايرة للمؤثّر والأثر لأنها نسبة بينهما لزم التسلسل وهو محال، وبتقدير تسليمه فهو غير معقول لأنّ التسلسل أنّما يعقل لو فرضنا أُموراً متتالية إلى غير النهاية، وذلك يستدعي كون كلّ واحد منها متلوّاً بصاحبه، وإنّما يكون متلوّاً بصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوّه غيره، لكن ذلك محال لأنّ تأثير المتلوّ في التالي متوسط بينهما وقد كان لا متوسط هذا خلف، وليست المؤثّرية عدمية لأنّها نقيض اللامؤثّرية المحمولة على المعدوم، والمحمول على المعدوم عدم، ونقيض العدم ثبوت، فالمؤثّرية ثبوتية.

وتقرير الجواب: أنّ المؤثّرية أمر إضافيّ يثبت في العقل عند تعقّل صدور الأثر عن المؤثّر فانّ تعقّل ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هو المؤثّرية كما في سائر الاضافات، وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلاً لأنّ الجهل يلزم لو حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج.

وقوله: والمؤثّرية صفة قبل الذهن وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره، فجوابه أنّ كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله إضافة لذلك الشيء إلى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذي يحصل في العقل فانّ ذلك يستحيل وجوده قبل وجود العقل.

قال: والمؤثّرُ يؤثّر في الأثر لا من حيث هو موجودٌ ولا من حيث هو معدومٌ.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر لهم، وتقرير السؤال أنّ المؤثّر إمّا أن يؤثّر في الأثر حال وجوده أو حال عدمه، والقسمان باطلان، فالتأثير باطل. أمّا بطلان الأول فلاستلزامه تحصيل الحاصل، وأمّا بطلان الثاني فلأنّ حال العدم لا أثر فلا تأثير لأنّ التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثّر فحيث لا أثر فلا تأثير وإن كان مغايراً، فالكلام فيه كالكلام في الأول.

وتقرير الجواب أن نقول: إن أردت بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس بمستحيل أن يؤثّر المؤثّر في الأثر في زمان وجود الأثر، لأنّ العلّة مع المعلول

تكون بهذه الصفة، وإن أردت به مقارنة المؤثّر للأثر الذاتية فذلك مستحيل[1]، وإنّما يؤثّر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم.

قال: وتأثيرُه في الماهيّة ويلحقه وجوبٌ لاحقٌ.

أقول: هذا جواب عن سؤال ثالث لهم، وتقريره أنّ المؤثّر إمّا أن يؤثّر في الماهيّة أو في الوجود أو في اتصاف الماهيّة بالوجود، والأقسام بأسرها باطلة فالتأثير باطل.

أمّا الأول: فلأنّ كلّ ما بالغير يرتفع بارتفاعه لكن ذلك محال، لأنّ صيرورة الماهيّة غير ماهيّة محال، لأنّ موضوع القضية يجب أن يتحقّق حال ثبوت محمولها ولا تحقّق للماهيّة حال الحكم عليها بالعدم.

وأمّا الثاني: فلأنّه يلزم ارتفاع الوجود عند ارتفاع المؤثّر ويلزم ماتقدّم من المحال.

وأمّا الثالث: فلأنّ الموصوفية ليست ثبوتية وإلاّ لزم التسلسل فلا تكون أثراً سلّمنا لكن المؤثّر يؤثّر في ماهيّتها أو في وجودها أو في اتصاف ماهيّتها بوجودها ويعود المحال.

وتقرير الجواب: أنّ المؤثّر يؤثّر في الماهيّة، وعند فرض الماهيّة يجب تحقّقها وجوباً لاحقاً بسبب الفرض مترتباً على الفرض، ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثّر فيه فإنه يكون إيجاداً لما فرض موجوداً أمّا قبل فرضه ماهيّة فيمكن أن يوجدها المؤثر على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقاً على وجوده، والفرق بين الوجوبين ظاهر ذكر في المنطق، والغلط هنانشأ من قبل اشتراك لفظ الوجوب لدلالته على المعنيين بالشركة اللفظية، وقولنا عدمت الماهيّة معناه أنّ الماهيّة الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون ذلك حملاً لغير الحاصل على المتصور منه لا على الموجود الخارجي، لأنّ الوضع والحمل من

---

(١) باتفاق النسخ كلّها، فالذاتية صفة للمضاف في «مقارنة المؤثّر»، أو للموصوف المحذوف أي المقارنة الذاتية.

ثواني المعقولات على ما مرّ ولا يكونان في الخارج، وكذا البحث في حصول الوجود من موجده ومن يجعل تأثير المؤثّر في جعل الماهيّة موصوفة بالوجود وهم القائلون بثبوت المعدوم لم يتعلّق ذلك بموصوفية الماهيّة بالوجود، لأنّ ذلك أمر إضافي يحصل بعد اتصافها به، والمراد من تأثير المؤثّر هو ضمّ الماهيّة إلى الوجود، ولا يلزم من ذلك ماذكروه من المحال.

قال: وعدمُ الممكنِ يُستند إلى عدم علّته على مامرّ.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقريره أن يقال: إنّ الممكن لو افتقر في طرف الوجود إلى المؤثّر لافتقر في طرف العدم لتساويهما بالنسبة إليه، والتالي باطل، لأنّ المؤثّر لابدّ له من أثر والعدم نفي محض، فيستحيل استناده إلى المؤثّر، ولأنّه نفي محض فلا تعدّد فيه ولا امتياز.

وتقرير الجواب: أنّ عدم الممكن المتساوي ليس نفياً محضاً بل هو عدم ملكة، وتساوي طرفي وجوده وعدمه أنّما يكون في العقل، والمرجّح لطرف الوجود يكون موجوداً في الخارج، وأمّا في العدم فلا يكون إلاّ عقلياً، وعدم العلّة ليس بنفي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولامتيازه عن عدم المعلول في العقل يجوز أن يعلّل هذا العدم بذلك العدم في العقل.

المسألة الرابعة والأربعون
في أنّ الممكن الباقي محتاج الى المؤثّر

قال: والممكنُ الباقي مفتقرٌ إلى المؤثّر لوجود علّتِه.

أقول: ذهب جمهور الحكماء والمتأخرين من المتكلّمين الى أنّ الممكن الباقي محتاج الى المؤثّر، وبالجملة كلّ من قال بأنّ الامكان[1] علّة تامة في

---

(١) جمهور العقلاء مالوا الى أنّ علّة احتياج الأثر الى مؤثّره هي الامكان لا غير . وقال آخرون: إنّها الحدوث لا غير، وقال آخرون: هما معاً. والشارح أشار الى قول جمهور العقلاء بقوله: ←

احتياج الأثر إلى المؤثّر حكم بأنّ الممكن الباقي مفتقر الى المؤثّر، والدليل عليه أنّ علّة الحاجة أنّما هي الامكان وهو لازم للماهيّة ضروريّ اللزوم، فهي أبداً محتاجة إلى المؤثّر، لأنّ وجود العلّة يستلزم وجود المعلول.

قال: والمؤثّرُ يُفيد البقاءَ بعد الاحداث(١).

أقول: لمّا حكم باحتياج الممكن الباقي إلى المؤثّر شرع في تحقيق الحال فيه، وأنّ الصادر عن المؤثّر ماهو حال البقاء، وذلك لأنّ الشبهة دخلت على القائلين باستغناء الباقي عن المؤثّر بسبب أنّ المؤثّر لا تأثير له حال البقاء لأنّه إمّا أن يؤثّر في الوجود الذي كان حاصلاً وهو محال لأنّ تحصيل الحاصل محال، أو في أمر جديد فيكون المؤثّر مؤثّراً في الجديد لا في الباقي.

والتحقيق: أنّ قولهم: المؤثّر حال البقاء إمّا أن يكون له في الأثر تأثير أو لا، يشتمل على غلط(٢) فانّ المؤثّر في البقاء لا يكون له أثر البقاء حال البقاء

← وبالجملة كلّ من قال ... الخ.

وأمّا الفرقتان الأُخريان فذهبتا إلىٰ أنّ الممكن حال بقائه مستغنٍ عن المؤثّر، إذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة.

وشنّع عليهما الشيخ في النمط الخامس من الاشارات حاكياً كلامهم بقوله: وقد يقولون إنّه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلىٰ الفاعل حتى أنّه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً، كما يشاهدونه من فقدان البنّاء وقوام البناء وحتى أنّ كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم، لأنّ العالم عنده إنّما احتاج الى الباري تعالى في أن أوجده، أي أخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلاً، فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتىٰ يحتاج الى الفاعل؟ وقالوا: لو كان يفتقر الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كلّ موجود مفتقراً الى موجود آخر والباري أيضاً موجود وكذلك الىٰ غير النهاية.

ثمّ أخذ الشيخ في الردّ عليهم فراجع الإشارات، وقال في حقهم: فهؤلاء هؤلاء، يعني أنّهم علماء العوام وعوام العلماء. وقد تقدّم الكلام في ذلك أيضاً في المسألة التاسعة والعشرين.

(١) سيأتي البحث عنه في المسألة الثالثة من الفصل الثالث من هذا المقصد.

(٢) أي أنّ قولهم يشتمل على غلط.

وتحصيل الحاصل أنّما لزم منه. والحقّ أنّ المؤثّر يفيد البقاء بعد الاحداث، وتأثيره بعد الاحداث في أمر جديد هو البقاء فانّه غير الاحداث فهو مؤثّر في أمر جديد صار به باقياً لا في الذي كان باقياً(١).

قال: فلهذا جاز استنادُ القديم الممكن الى المؤثّر الموجَب(٢) لو أمكن(٣)، ولا

---

(١) جملة الأمر أنّ المؤثّر جعله متصفاً بالبقاء والممكن كما في اتصافه بالوجود محتاج الى المؤثّر كذلك في البقاء، وحاجته اليه في البقاء كحاجته اليه في الحدوث، لأنّ الممكن في ذاته لم يقتض شيئاً منهما لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه في الحدوث، وكذلك اتصافه به في الزمان الثاني ومابعده من الأزمنة في البقاء.

(٢) الموجب بالفتح المضطر.

(٣) أي لو أمكن القديم الممكن، وكلمة (لو) للامتناع نحو قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا﴾ ، أو لو أمكن مؤثّر قديم موجب بالذات، ولكنّ الوجه الأوّل أولىٰ بل المتعيّن كما يقتضيه سياق البحث، والكلام من أنّ كلّ ممكن حادث.

وإنّما لم يمكن القديم الممكن لأنّ الفاعل المختار علىٰ زعمهم هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار... الىٰ آخر ماقاله الشارح، يعني ولما قلنا من أنّ الممكن الباقي مفتقر الى المؤثّر لوجود علّته، والمؤثّر يفيد البقاء بعد الاحداث جاز استناد القديم الممكن الى المؤثّر لأنّه ممكن باقٍ فيحتاج الى المؤثّر في بقائه.فقط لا في الحدوث لأنّه القديم الممكن، فليس له حال حدوث كما للحادث الباقي المحتاج الى المؤثّر في حدوثه وبقائه كليهما .

أقول: الفلاسفة الطبيعيّة كانوا قائلين بأنّ واجب الوجود بالذات هو الأُصول الأزلية، أي الأجزاء التي لا تتجزأ الموسومة بالأتم وهي مادة هذه المحسوسات وعنصرها، أي أنّ هذه المحسوسات معلولة كائنة منها. والى تلك الأُصول أشار برهان الموحدين أميرالمؤمنين عليه السلام في الخطبة الواحدة والستين والمائة من نهج البلاغة بقوله: لم يخلق الأشياء من أُصول أزلية ولا من أوائل أبدية بل خلق ماخلق فأقام حدّه وصوّر ماصوّر فأحسن صورته ... الخ . وفي المقام مذاهب أُخرىٰ نقلها الشيخ الرئيس في الفصل الثاني عشر من النمط الخامس من الاشارات والماتن المحقّق الطوسي في شرحه عليه من القائلين بالمبادئ الاسطقسية وغيرها. وهؤلاء قائلون بأنّ المادة أو الاسطقس علّة موجبة. أي مضطرة تكوّنت هذه المحسوسات منها بلا إرادة واختيار، وبيان الايجاب هو على النحو الذي نقله عنهم الشيخ الرئيس في الفصل الثالث عشر من المقالة الأُولىٰ من طبيعيات الشفاء (ص٢٦ ج١ ط١) حيث قال: إنّهم يرون أنّ مبادئ الكلّ هي أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها ولعدمها الخلاء، وأنّها غير متناهية بالعدد ←

← ومبثوثة في خلاء غير متناهي القدر، وأنّ جوهرها في طباعها متشاكل وبأشكالها مختلف، وأنّها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق أن يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكوّن منه عالم، وأنّ في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلاء غير متناهٍ، ومع ذلك فيرى أنّ الأمور الجزئية من الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق.
وفرقة أُخرىٰ لم تقدّم على أن يجعل العالم بكليّته كائناً بالاتفاق، ولكنّها جعلت الكائنات متكوّنة عن المبادئ الاسطقسية بالاتفاق، فما اتفق أن كان هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم ينسل، وأنّه قد كان في ابتداء النشور بما يتولّد حيوانات مختلطة الأعضاء من أنواع مختلفة وكَأَنْ يكون حيوان نصفه أيّل ونصفه عنز، وأنّ أعضاء الحيوان ليست هي على ما هي عليه من المقادير والخلق والكيفيات لأغراض بل اتفقت كذلك.مثلاً قالوا: ليست الثنايا حادة لتقطع ولا الأضراس عريضة لتطحن، بل اتفق أن كانت المادة تجتمع على هذه الصورة، واتفق أن كانت هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء فاستفاد الشخص بذلك بقاء، وربما اتفق له من الآت النسل نسلاً لا ليستحفظ به النوع بل اتفاقياً. انتهى ما أردنا من نقل ما في الشفاء.
بيان: قوله ولعدم الخلاء، أي ليس لها خلاء وتجويف. قوله في طباعها متشاكل، أي من نوع واحد. قوله كائنة لا بحسب الاتفاق، أي كائنة بحسب الطبيعة. قوله نصفه ايّل ونصفه عنز. أيّل بالفتح والتشديد على وزن الميّت، وفي الصحاح الأيّل الذكر من الاوعال وهو الذي يسميه بالفارسية «گَوَزْن» وعَنْز بالفتح والسكون يقال بالفارسية «بُزِ كُوهِى»، فلنرجع إلى ما كنّا فيه:
والغرض أنّ هؤلاء وأترابهم من الفرق الطبيعية قائلون بالإيجاب والاضطرار، لأنّ تلك المبادئ لا حياة لها ولا شعور وعلم وإرادة، واتفق أن تكوّنت منها هذه المحسوسات، وأمّا الفيلسوف الإلهي فقائل بالمبدأ الحيّ العالم القادر المريد السميع البصير المختار في جميع أفعاله وهو دائم الفضل على البريّة، وحاشاهم عن التفوّه بالايجاب والاضطرار وعدم الاختيار في المبدأ سبحانه وتعالى.
ثم إنّ هذين العلمين يقولان ذلك ولايمكن استناد القديم الممكن الى المختار، وهذا يفسره ويعلّله بقوله: لأنّ المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار، والقصد أنّما يتوجه في التحصيل الى شيء معدوم، لأنّ القصد الى تحصيل الحاصل محال، وكلّ معدوم يجدّد فهو حادث. وتفوّها بحدوث العالم بدليل كونه مختاراً، وبأنّ القول بقدمه يوجب أن يكون موجباً مضطرّاً. والمحقّق الطوسي في رسالته الموسومة بتذكرة آغاز وانجام قد أفاد في التوحيد ←

يمكن استنادُه الى المختار.

أقول: هذا نتيجة ما تقدّم من أنّ الممكن الباقي إذا ثبت أنّه محتاج الى المؤثّر ثبت جواز استناد القديم الممكن الى المؤثّر الموجب، أمّا استناده الى المختار فغير ممكن لأنّ المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار، والقصد أنّما يتوجّه في التحصيل الى شيء معدوم، لأنّ القصد الى تحصيل الحاصل محال، وكلّ معدوم تجدّد فهو حادث.

المسألة الخامسة والأربعون
في نفي قديمٍ ثانٍ

قال: ولا قديمَ سوىٰ الله تعالى[1] لما يأتي.

أقول: قد خالف في هذا جماعة كثيرة، أمّا الفلاسفة فظاهر[2] لقولهم بقدم العالم.

← الصمدي الذي هو الأول والآخر والظاهر والباطن الفياض على الاطلاق أزلاً وأبداً على ما يراه الموحّدون الشامخون في معارف الحكمة المتعالية حقائق دالّة على توغّله في توحّد الوجود الحق الصمدي الأزلي في ذاته وجميع صفاته وأفعاله، وقد بيّنا وأوضحنا كلماته الشريفة في تعليقاتنا على آغاز وانجام على التفصيل والاستيفاء معاضدة بمنطق الوحي فارجع اليها.
وكان بعض مشايخنا يقول: كان المحقّق الطوسي في التجريد جالساً على كرسي الكلام فتكلّم على دأبهم وهديهم.
ثمّ قد يأتي كلامه في الايجاب أيضاً في المسألة الأُولى من الفصل الأوّل من المقصد الثالث في صفاته تعالى حيث يقول: وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب.

(١) قدمه سبحانه يساوق قدم فيضه.

(٢) فقد دريت حق القول وتحقيقه في ذلك، والايجاد وان كان بحسب كلّ يوم في شأن وتجلّيه على الدوام بالاسمين الشريفين القابض والباسط وسائر أسمائه الحسنىٰ متجدّداً آناً فآناً بتجلّيات غير متناهية خلقيّة، ولكن الوجود الحق قديم واجب بذاته حي عليم أزلي أبدي متّصف بجميع الصفات الكمالية بوجوده الأحدي، فالوجود غير مجعول مطلقاً كما أنّه غير قابل للعدم مطلقاً لاستحالة انفكاك الشيء عن نفسه وانقلابه الى غيره. والآراء الأُخرىٰ كلّها قابلة لمحمل صحيح بحيث لا تنافي ذلك التوحيد الصمدي بمعناه الأرفع الأشمخ.

وأمّا المسلمون[١]، فالأشاعرة أثبتوا ذاته تعالىٰ وصفاته في الأزل كالقدرة والعلم والحياة والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على مايأتي.

وأبو هاشم أثبت أحوالاً خمساً فانّه علّل القادرية والعالمية والحيية والموجودية بحالة خامسة[٢] هي الإلهية.

وأمّا الحرنانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء، اثنان حيّان فاعلان هما الباري تعالى والنفس[٣] وواحد منفعل غير حي هو الهيولىٰ واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان هما الدهر والخلاء. أمّا قدمه تعالى فظاهر، وأمّا النفس والهيولىٰ فلاستحالة تركّبهما عن المادة وكلّ حادث مركّب، وأمّا الزمان[٤] فلاستحالة التسلسل اللازم على تقدير عدمه، وأمّا الخلاء فرفعه غير معقول. واختار ابن زكريا الرازي الطبيب هذا المذهب وصنّف كتاباً موسوماً بالقول في القدماء الخمسة. وكلّ هذه المذاهب باطلة[٥]، لأنّ كلّ ماسوى الله تعالى ممكن وكلّ ممكن حادث وسيأتي تقريرهما.

---

(١) كما في النُسخ الأربع الأُولى. وفي بعض النُسخ: وأمّا المتكلّمون.

(٢) متعلّق بفعل علّل.

(٣) أي النفس التي هي مبدأ الحياة من النفس الانسانية والفلكية.

(٤) أي الدهر.

(٥) ينبغي التأمل فيه، والقول بالحال والثبوت فقد علمت تحقيق الحق في ذلك، والكتب المدوّنة في الملل والنحل كالفصل لابن حزم الاندلسي، والملل والنحل لمحمّد الشهرستاني وغيرهما في المذاهب والآراء والفِرق أكثرها مما استفادوها من ظواهر بعض عباراتهم واخترعوا منها مذهباً أو رأياً وأسندوهما إلى قائليها ولا يرتضي غالباً صاحب القول بهما حيث إنّه لم يعن مااستفيد من كلامه، ولم يصل مؤلف الملل والنحل الى مغزىٰ كلامه ولبّ مراده، ولنا على ماقلنا شواهد عديدة كثيرة نقل شرذمة منها ينجرّ الى الاسهاب ويوجب تأليف كتاب عجاب. وينبغي لنا تصنيف مصنّف في الجمع بين الآراء كما صنّفه الفارابي في الجمع بين الرأيين، لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً. وبالجملة أنّ أهل التحقيق في التوحيد ـ أعني المتألّهين في التوحيد ـ قائلون بأنّ الحقّ سبحانه ليس له سوى فضلاً عن أن يكون قديماً أو حادثاً، بل ليس الوجود إلاّ الحق وآياته.

المسألة السادسة والأربعون
في عدم وجوب المادة والمدة للحادث

قال: ولا يفتقر الحادثُ إلى المدة والمادة[١] وإلاّ لزم التسلسل.

أقول: ذهبت الفلاسفة إلى أنّ كلّ حادث مسبوق بمادة ومدة، لأنّ كلّ حادث ممكن وامكانه سابق عليه وهو عرض لابدّ له من محلّ وليس المعدوم لانتفائه فهو ثبوتي هو المادة؛ ولأنّ كلّ حادث يسبقه عدمه سبقاً لا يجامعه المتأخر، فالسبق بالزمان يستدعي ثبوته، وهذان الدليلان باطلان لأنّه يلزم منهما التسلسل، لأنّ المادة ممكنة فمحلّ امكانها مغاير لها فيكون لها مادة أُخرى على أنّا قد بيّنا أنّ الإمكان عدمي، لأنّه لو كان ثبوتياً لكان ممكناً فيكون له امكان ويلزم التسلسل، والزمان يتقدّم أجزاؤه بعضها على بعض هذا النوع من التقدّم فيكون للزمان زمان هذا خلف.

أجابوا عن الأول: بأنّ الإمكان لفظ مشترك بين معنيين، الأول: ما يقابل

---

(١) المادة ما يكون موضوعاً للحادث إن كان الحادث عرضاً، أو هيولاه إن كان الحادث صورة، أو كان متعلّقه إن كان الحادث نفساً، وبالجملة أنّ الحادث محتاج الى محلّ سابق. وقوله: لأنّ كلّ حادث ممكن، دليل لمسبوقيته بمادة. وقوله: ولأنّ كلّ حادث يسبقه، دليل لمسبوقيته بمدّة. وقوله: هذا النوع من التقدم، منصوب مفعول مطلق نوعي ليتقدّم. وقوله: لفظ مشترك بين معنيين، كما بيّن في المسألة الثانية والثلاثين حيث قال: والاستعدادي قابل للشدّة والضعف ... الخ.

واعلم أنّ الحادث ينقسم الى الحادث الذاتي والى الحادث الزماني، والثاني يحتاج الى المادة والمدّة دون الأوّل لأنّ العقول عند الالهيين من الفلاسفة حادثة بالحدوث الذاتي كغيرها من الحادثات الزمانية ولكنّها غير متصفة بالحدوث الزماني، فكلّ ما حادث بالزماني حادث بالذاتي أيضاً ولا عكس كلياً، والحدوث الذاتي يصدق على القديم الممكن الغير المفتقر الى المدّة والمادة، والمفتقر اليهما مسبوق بالامكان الاستعدادي. والتسلسل التعاقبي في المقام غير ضارٍ لدوام الفيض وقدمه. والتحقيق موكول الى البحث عن حقّ التوحيد الذي هو توحيد الوجود الحق الصمدي ذي المعارج

الامتناع وهو صفة عقلية يوصف بها كلّ ماعدا الواجب والممتنع من المتصورات ولا يلزم من اتصاف الماهيّة بها كونها مادية. والثاني: الاستعداد وهو موجود معدود في نوع من أنواع جنس الكيف، وإذا كان موجوداً وعرضاً وغير باقٍ بعد الخروج إلى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محلّ وهو المادة.

وعن الثاني: أنّ القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته فلا يفتقر إلى زمان آخر.

قلنا: أمّا الأول فباطل، لأنّ ذلك العرض حادث فيتوقف على استعداد له ويعود البحث في التسلسل، وأمّا الثاني فكذلك لأنّ أجزاء الزمان لو كانت تتقدّم بعضها على البعض لذاتها وتتأخر كذلك كانت أجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة، فكان الزمان مركباً من الآنات وهو عندكم باطل.

المسألة السابعة والأربعون
في أنّ القديم لا يجوز عليه العدم

قال: والقديمُ عليه العدمُ لوجوبه بالذات أو لاستنادِهِ اليه.

أقول: القديم إن كان عدماً جاز عليه العدم كعدم العالم وان كان العدم لا يسمّى قديماً[١]، وإن كان وجوداً استحال عدمه لأنـّه إمّا أن يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه، أو ممكن الوجود فمؤثّره لا يجوز أن يكون مختاراً لأنّ كلّ أثر لمختار حادث فيكون موجباً، فإن كان واجباً استحال عدمه فاستحال عدم معلوله، وان كان ممكناً تسلسل.

قال:

---

(١) قد يوصف العدم بالقدم والحدوث، فيقال: العدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث.

الفصل الثاني
في الماهيّة ولواحقها[1]

وهي مشتقةٌ عمّا هو وهو مابه يُجاب[2] عن السؤال بما هو وتُطلق غالباً على الأمر المتعقل، والذاتُ والحقيقةُ عليها[3] مع اعتبار الوجود، والكلُّ من ثواني المعقولات.

أقول: في هذا الفصل مباحث شريفة جليلة نحن نذكرها في مسائل:

المسألة الأُولى
في الماهيّة والحقيقة والذات

أمّا الماهيّة فهي لفظة مأخوذة عن «ماهو» وهو ما به يجاب عن السؤال بما

---

(١) قال المصنّف في شرح الفصل الخامس من سابع الإشارات في اشتقاق لفظ الماهيّة ومعناه: إنّ ماهيّة الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة، ولذلك اشتقت لفظة الماهيّة من لفظ ماهو، فانّ الجواب عنها يكون بها، انتهىٰ.
يعني أنّ الجواب عن لفظة ماهو يكون بالماهيّة. وقوله: لواحقها، يعني بها عوارضها من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والوجود والعدم وغيرها.

(٢) أي الماهيّة، وتذكير الضمير باعتبار الخبر كقوله تعالى ﴿ ولما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي ﴾.

(٣) أي تطلق الذات والحقيقة على الماهيّة مع اعتبار الوجود الخارجي، فلا يقال مثلاً ذات العنقاء وحقيقتها بل يقال ماهيّة العنقاء. وقد تستعمل هذه الالفاظ الثلاثة أي الماهيّة والذات والحقيقة بلا اعتبار فرق بينها.

هو، فانّك إذا قلت: ماهو الإنسان، فقد سألت عن حقيقته وماهيّته، فاذا قلت: حيوان ناطق، كان هذا الجواب هو ماهيّة الانسان، وهذه اللفظة ـ أعني الماهيّة ـ أنّما تطلق في الغالب من الاستعمال على الأمر المعقول، وإذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات، والماهيّة والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأُولى، فانّ حقيقة الانسان ـ أعني الحيوان الناطق ـ معروضة لكونها ماهيّة وذاتاً وحقيقة، وهذه عوارض لها.

قال: وحقيقةُ كل شيءٍ واحدةٌ مغايرةٌ[1] لما يَعرضُ لها من الاعتبارات وإلاّ لم تصدق على مايُنافيها.

أقول: كلّ شيء له حقيقة هو بها ماهو، فالإنسانية من حيث هي إنسانية حقيقة وهي مغايرة لجميع مايعرض لها من الاعتبارات، فانّ الإنسانية من حيث هي إنسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحدة والكثرة ولا الكليّة والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها، لأنّ الوحدة مثلاً لو دخلت في مفهوم الانسانية لم تصدق الإنسانية على ماينافي الوحدة، لكنّها تصدق عليه لصدقها على الكثرة، وكذلك القول في الكثرة وكذا الوجود والعدم والكليّة والجزئية وغيرها، فهي إذن مغايرة لهذه الاعتبارات وقابلة لها قبول المادة للصور المختلفة والأعراض المتضادة.

قال: وتكون الماهيّةُ مع كلّ عارض مقابلةً لها مع ضدّه.

أقول: إذا اُخذت الماهيّة مع قيد الوحدة مثلاً صارت واحدةً، وإذا اُخذت مع قيد الكثرة صارت كثيرةً، فالواحدية أمر مضموم اليها مغاير لها تصير بها الماهيّة واحدة وتقابل باعتبارها الماهيّة باعتبار القيد الآخر، فانّ الانسان الواحد مقابل للانسان الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهيّة نفسها.

قال: وهي من حيث هي ليست إلاّ هي ولو سُئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكلّ شيء قبل الحيثية لا بعدَها.

---

(١) قوله: واحدة مغايرة، باتفاق (م ص ق ز د).

أقول: الانسانية من حيث هي هي ليست إلاّ الإنسانية، وجميع مايعرض لها من الاعتبارات مغاير لها كالوحدة والكثرة على ماتقدم، إذا عرفت هذا فاذا سُئِلنا عن الانسان بطرفي النقيض فقيل مثلاً: هل الإنسان ألف أم ليس ؟ كان الجواب دائماً بالسلب على أن يكون قبل من حيث لا بعد من حيث، فنقول: الانسان ليس من حيث هو إنسان ألفاً، ولا نقول: الإنسان من حيث هو إنسان ليس ألفاً[١]. ولو قيل: الانسانية التي في زيد لا تغاير التي في عمرو من حيث هي إنسانية لم يلزم منه أن تقول: فاذن تلك الوحدة بالعدد، لأنّ قولنا: من حيث هي إنسانية، أسقط جميع الاعتبارات، وقيد الوحدة زائد فيجب حذفه .

المسألة الثانية
في أقسام الكلّيّ

قال: وقد تؤخذ الماهيّةُ محذوفاً عنها ماعداها بحيث لو انضمّ اليها شيءٌ لكان زائداً ولا تكون مقولةً على ذلك المجموع وهو الماهيّةُ[٢] بشرط لا شيء ولا توجد إلاّ في الأذهان.

أقول: الماهيّة كالحيوان مثلاً قد تؤخذ محذوفاً عنها جميع ما عداها بحيث لو انضمّ اليها شيء لكان ذلك الشيء زائداً على تلك الماهيّة، ولا تكون الماهيّة صادقةً على ذلك المجموع وهو الماهيّة بشرط لا شيء، وهذا لا يوجد إلّا في الأذهان لا في الخارج، لأنّ كلّ موجود في الخارج مشخّص، وكلّ مشخّص

---

(١) بل الانسان ليس هو من حيث هو إنسان بألف ولا غير ألف، لانّ الماهيّة من حيث هي هي ليست إلاّ هي، وقضية الانسان من حيث هو انسان ليس ألفاً في حكم الايجاب العدولي، ومعناه الانسان من حيث هو لا ألف، أي هو شيء وذلك الشيء هو لا ألف، وهذا ليس بصحيح لأنّه ليس إلّا نفسه، والألف واللا ألف مغايران له وهو كما أنه ليس بألف، ليس بلا ألف وعبارة المقام مطابقة للنسخ كلّها.

(٢) باطباق النسخ كلّها: وهو الماهيّة، بتذكير الضمير، وكذلك في الشرح .

فليس بمتجرد عن الاعتبارات.

قال: وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلّيٌ طبيعي موجود في الخارج، وهو جزء من الأشخاص وصادقٌ على المجموع الحاصل منه ومما يُضاف اليه.

أقول: هذا اعتبار آخر للماهيّة معقول، وهو أن تؤخذ الماهيّة من حيث هي هي لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه، كما يؤخذ الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات، بل مع تجويز أن يقارنه غيره مما يدخل في حقيقته، وهذا هو الحيوان لا بشرط شيء وهو الكلي الطبيعي، لأنّه نفس الطبائع الأشياء وحقائقها وهذا الكلي موجود في الخارج، فانّ الحيوان المقيد موجود في الخارج وكلّ موجود في الخارج فانّ أجزاءه موجودة في الخارج، فالحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود، وهذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركّب منه ومن قيد الخصوصية المضاف اليه.

قال: والكليةُ العارضة للماهيّة يقال لها كليٌ منطقي وللمركب منهما عقليٌ وهما ذهنيان، فهذه اعتبارات ثلاثةٌ ينبغي تحصيلُها في كل ماهّيةٍ معقولة.

أقول: هذان اعتباران آخران للكلي (أحدهما) الكلية العارضة لها وهو الكلي المنطقي لأنّ المنطقي يبحث عنه. (والثاني) العقلي وهو المركب من الماهيّة ومن الكلّية العارضة لها، فانّ هذا اعتبار آخر مغاير للأولين، وهذان الكلّيّان عقليّان لا وجود لهما في الخارج، أمّا المنطقيّ فلأنّه لا يتحقّق إلاّ عارضاً لغيره، إذ الكلّية من ثواني المعقولات ليست متأصّلة في الوجود، إذ ليس في الخارج شيء هو كلي مجرد، فالكلّية إذاً عارضة لغيرها وكل معروض للكلّي من حيث هو معروض له فهو ذهني، إذ كلّ موجود في الخارج شخصي وكلّ شخصي فليس بكلّي فالكلّي ذهنيّ وكذا الكليّ العقليّ لهذا فهذه اعتبارات ثلاثة في كلّ معقول ينبغي تحصيلها (أحدها) الكليّ الطبيعيّ وهو نفس الماهيّة (والثاني) الكليّ المنطقيّ وهو العارض لها (والثالث) العقليّ وهو المركّب منهما.

المسألة الثالثة[١]

في انقسام الماهيّة الى البسيط والمركّب

قال: والماهيّة منها بسيطٌ وهو ما لا جزء له، ومنها مركّبٌ وهو ما له جزءٌ، وهما موجودان ضرورةً.

أقول: الماهيّة إمّا أن يكون لها جزء تتقوّم منه ومن غيره، وإمّا أن لا تكون كذلك. والأول هو المركّب كالانسان المتقوم من الحيوان والنطق، والثاني هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له، وهذان القسمان موجودان بالضرورة فانّا نعلم بالضرورة وجود المركّبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من الحقائق المركّبة، ووجود المركّب يستلزم وجود أجزائه، فالبسائط موجودة بالضرورة.

قال: ووصفاهما اعتباريان متنافيان وقد يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى[٢].

---

(١) عبارات المتن والشرح موافقة للنسخ كلّها.

(٢) من البسيط والمركّب الحقيقين المستفادين من قوله قدس سره والماهيّة منها بسيط وهو ما لا جزء له، ومنها مركّب وهو ما له جزء.

واعلم أنّ البسيط يطلق بالاشتراك اللفظي على عدة معان، فيقال: إنّه سبحانه بسيط كما أنّه دائر في ألسنة الحكماء أنّ بسيط الحقيقة كل الاشياء، أي أنّه تعالى صمد لا جوف له، وكثيراً مايعبّرون عن هذا المعنى بأنّه تعالى غير متناهٍ كما يعبّرون عنه بوحدة الوجود أيضاً. فالكلمات الأربع ـ أعني قولهم بسيط الحقيقة كل الأشياء والصمد وغير المتناهي ووحدة الوجود ـ معناها واحد. وعلى هذا المعنى من البساطة قال صاحب المنظومة في الحكمة: غرر في بساطته تعالى (ص ١٥٠).

ويقال للمفارقات النورية: عقول بسيطة، واطلاق البسيط عليها باعتبار كلّيتها أي سعة وجودها أيضاً. قال الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الخامسة من نفس الشفاء: إنّ الأشياء المركّبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركّب يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد، وفي الأشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز أن يجتمع هذان الأمران (ص ٢٥٥ ج ١ ط ١).

أقول: يعني أنّ وصف البساطة والتركيب اعتباريان عقليان عارضان لغيرهما من الماهيّات، إذ لا موجود هو بسيط أو مركّب محض، فالبساطة والتركيب لا يعقلان إلاّ عارضان فهما من ثواني المعقولات، ولو كانا موجودين لزم التسلسل.

← ويطلق البسيط على الملكة العلمية أيضاً، فيقال: إنّ حقيقة كلّ شيء مندمج في بسيطه كاندماج العلوم التفصيلية في الملكة البسيطة، وتلك الملكة البسيطة يقال لها: القوة العقلية المطلقة والعلم البسيط أيضاً. فراجع الفصل السادس من خامسة نفس الشفاء (ص ٣٥٩)، واطلق في ذلك الفصل العقل البسيط على الملكة أيضاً، وعلى منواله قال المتألّه السبزواري في تعليقة على آخر الفصل السابع من الطرف الأول من المسلك الخامس من الأسفار: سواء كان فياض العقول التفصيلية هو العقل البسيط الذي هو الملكة أو باطن ذات النفس أو العقل الفعّال (ج ٣ ص ٣٢١ ط ٢)، ويعبّر عن هذا العلم البسيط بالعقل البسيط الاجمالي، فراجع الموضع المذكور أخيراً من الشفاء والأسفار (ص ٢٩٣ ج ١ ط ١) حيث يقول: اثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات.

ويطلق خصوصاً على المعلول الأوّل أي العقل الأوّل البسيط، وهذا الوجه مندرج في الاطلاق السابق.

ويطلق البسيط على العناصر الأوّلية للمركّبات الطبيعية كثيراً.

ويطلق على السطح أيضاً كما قال الشيخ في الفصل الثامن والعشرين من النمط الأوّل من الاشارات: الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه، والبسيط ينتهي بخطّه وهو قطعه... الخ.

ويطلق على عضو الحيوان بالنسبة الى بدنه المركّب من الأعضاء، وان كان كلّ عضو منه مركّب من البسائط، كما في المباحث المشرقية للفخر الرازي (ج ٢ ص ٢٣٢ ط حيدر آباد) وفي الأسفار (ج ٤ ط ١ ص ٩) من أنّ مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه.

ويطلق على العرض المقابل للجوهر أيضاً كالسطح والنقطة وغيرهما من البسائط العرضية، فما قدّمنا من اطلاقه على السطح داخل في هذا الوجه أيضاً.

ويقال في الفن الرياضي للعدد الأول البسيط أيضاً في قبال العدد المركب، ففي صدر المقالة السابعة من أُصول اقليدس بتحرير المحقّق الطوسي العدد الأوّل هو الذي لا يعدّه غير الواحد، والمركّب هو الذي يعدّه آخر.

ويطلق كثيراً في زبر المتقدمين على النفوس الناطقة الانسانية، ففي آخر الفصل الرابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء حيث قال: وممّا لا نشكّ فيه أنّ هاهنا عقولاً بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث أبدان الناس ولا تفسد بل تبقى ... الخ (ج ٢ ط ١ ص ٢٦٩)، وكذلك يطلق في العلوم الأدبية وغيرها على الحروف والكلمات وغيرهما.

إذا عرفت هذا فانّهما متنافيان، إذ لا يصدق على شيء أنّه بسيط ومركّب وإلّا لزم اجتماع النقيضين فيه وهو محال.

وقد يتضايفان أعني يؤخذ البسيط بسيطاً بالنسبة إلى مركّب مخصوص فيكون بساطته باعتبار كونه جزءاً من ذلك المركب لا أنّه لا جزء له هو المركب المخصوص[١]، ويكون المركب مركباً باعتبار القياس اليه فيتحقّق الاضافة بينهما، وهذا كالحيوان فانّه بسيط بالنسبة إلى الانسان على معنى أنّه جزء منه فيكون أبسط منه، وإذا أُخذا باعتبار التضايف تعاكسا مع اعتبارهما الأول أعني[٢] الحقيقي عموماً وخصوصاً، وذلك لأنّهما بالمعنى الحقيقي متنافيان، لأنّ البسيط لا يصدق عليه أنّه مركب بذلك المعنى، وإذا أُخذا بالمعنى الاضافي جوّزنا أن يكون البسيط مركباً، لأنّ بساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءاً من غيره، وإذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركباً كان أعمّ من البسيط بالمعنى الأول، فيكون المركب بهذا المعنى أخصّ منه بالمعنى الأول فقد تعاكسا[٣] أعني البسيط

---

(١) كما في (ش)، والضمير في أنّه وفي نه راجع الى البسيط، وضمير هو راجع الى ذلك المركب، وقد جاءت العبارة على وجوه، ففي (م): من ذلك المركب لأنّه ـ وله خ ـ لا جزء له هو المركب المخصوص. وفي (ص ز ق د): من ذلك المركب وأنّه لا جزء له وهو المركب المخصوص. وفي أُخرى: من ذلك المركب وان كان له جزء آخر كما للمركب المخصوص. والأخير أوضح الوجوه معنىً، والأول أمتنها لفظاً ومعنىً فقد اخترناه، وفي غيره يحتمل التحريف والتصحيح القياسي، على أنّ غير الطرفين لا يخلو عن تكلف ثخين.

(٢) بيان لقول المصنّف بما مضىٰ.

(٣) أي صارت النسبة بين البسيط الاضافي والبسيط الحقيقي على عكس النسبة بين المركب الاضافي والمركب الحقيقي، لأنّ البسيط الاضافي أعمّ مطلقاً من البسيط الحقيقي، والمركب الاضافي أخصّ مطلقاً من المركب الحقيقي، فلا يخفى أنّ هذه النسبة عكس النسبة بين البسيطين، أمّا الأول فلأنّ كلّ ما لا جزء له يصدق عليه أنّه جزء لما تركب منه ومن غيره، وليس كلّ ماهو جزء لغيره يصدق عليه أنّه لا جزء له لجواز أن يكون جزء شيء ذا أجزاء، وأمّا الثاني فلأنّ كلّ مركب اضافي مركب حقيقي، وليس كلّ مركب حقيقي مركباً اضافياً لجواز أن لا يعتبر اضافته الى جزء.

والمركب في العموم والخصوص باختلاف الاعتبار.

قال: وكما تتحقّق الحاجةُ[١] في المركب فكذا في البسيط.

أقول: الحاجة تعرض للبسيط وللمركب معاً، فانّ كلّ واحد منهما ممكن وكلّ

---

(١) قال الشارح القوشجي: اختلفوا في أنّ الماهيّات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل أم لا؟ على أقوال ثلاثة، الأوّل: ما اختاره المصنّف وهو أنّها كلّها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبةً أو بسيطةً. الثاني: أنّها غير مجعولة مطلقاً مركبةً كانت أو بسيطةً. الثالث: أنّ المركبة مجعولة بخلاف البسيطة، انتهىٰ.

أقول: المستفاد من كلامه في النمط الرابع من الاشارات ومن كلماته الأُخرىٰ وممّا مضى منه في الكتاب عدم اعتقاده في مجعولية الماهيّات برأسها اصالة ومراده من تحقّق الحاجة في المركب والبسيط باعتبار صيرورتها موجودة بتبعية الوجود بضرب من الاعتبار الذهني في تغايرهما. ومن ذهب الى أنّها غير مجعولة مطلقاً ناظر الى جعلها بالأصالة، فالقولان واحد. والقول الثالث ناظر الى أنّ البسائط كالأعراض مجعولة بجعل الماهيّات الموجودة في الخارج فهي موجودة بالتبع أيضاً، فانّ جعل زيد في الخارج هو جعله متكمماً بكمّ كذا ومتلوناً بلون كذا وهكذا، لا أنّ الجعل مرةً يتعلق بالماهيّات وأُخرىٰ بأعراضها، فالأقوال ناظرة الى أمر فارد ولا تنازع بينها.

واعلم أنّه يصدق قولنا: الماهيّة ليست بموجودة، ولا يصدق قولنا: الوجود ليس بموجود، وذلك لأنّ الوجود ليس بمجعول بل هو الحقّ المتحقّق في عظموت جلاله وجبروت كبريائه، والماهيّات أوعية تحقّقها هي الأذهان لا غير وإنّما تنتزع وتعتبر من حدود أطواره وشؤونه وآياته، وتلك الحدود تعتبر بما يلينا لا بما يليه لأنّها بما يليه لا حدّ لها لقيامها بها، كأمواج البحر مثلاً تعتبر حدودها بما يلينا لا بما يلي البحر لأنّها لا حدود لها من تلك الجهة، فافهم.

والفيلسوف الالهي يبحث عن أجزاء الجسم فيجده مؤلّفاً من الهيولى والصورة، فينتقل من ازدواجهما الى أصل مفارق يقيم أحدهما بالآخر، فيثبت من هذا الطريق خالقاً مدبّراً قيّوماً قائماً على الأجسام، أو يجده مؤلّفاً من أجزاء صغار صلبة لا تتجزّأ فينتقل من تأليفها الى جامع لها مدبّر فيها تدبيراً إرادياً، فيثبت بهذا الطريق موجوداً واجباً بذاته خالقاً مريداً متصفاً بجميع الكمالات الغير المتناهية، أو يبحث عن الممكن بأنّه زوج تركيب من الوجود والماهيّة فينتقل من ازدواجهما الى جاعل الماهيّة موجودة وهو الله سبحانه. والعارف ينظر بنور برهان الصدّيقين على وجهه الأتم أنّه سبحانه هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، فيحتاج في اثبات العالم الى دليل، فالماهيّات في منظره الأعلىٰ كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتّى اذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفّاه حسابه.

ممكن على الاطلاق فانّه محتاج إلى السبب، فالحاجة ثابتة في كل واحد منهما.

وقد منع بعض الناس احتياج البسيط إلى المؤثّر، لأنّ علّة الحاجة أنّما هي الإمكان وهو أمر نسبي أنّما يعرض لمُنتسبين، فما لم تتحقّق الاثنينية لم تتحقّق الحاجة، ولا اثنينية في البسيط فلا احتياج له.

والجواب: أنّ الإمكان أمر عقلي يعرض لمنتسبين عقليين هما الماهيّة والوجود وتتحقّق باعتباره الحاجة لكل واحد منهما إلى المؤثّر.

قال: وهما قد يَقومان بأنفسهما[١] وقد يَفتقران إلى المحلّ.

أقول: كلّ واحد من البسيط والمركب قد يكون قائماً بنفسه كالجوهر والحيوان، وقد يكون مفتقراً إلى المحلّ كالكيف والسواد وهما ظاهران، إذا عرفت هذا فالمركب من الأوّل لابدّ وأن يكون أحد أجزائه قائماً بنفسه والآخر قائماً به، والمركب من الثاني لابدّ وأن يكون جميع أجزائه محتاجاً إلى المحلّ، إمّا إلىٰ ماحل فيه المركب أو البعض اليه والباقي إلى ذلك البعض.

قال: والمركبُ أنّما يتركّب عمّا يتقدّمه وجوداً وعدماً بالقياس إلى الذهن والخارج وهو علّة الغنىٰ عن السبب[٢] فباعتبار الذهن بيّنٌ وباعتبار الخارج غنيٌّ، فتحصل خواصّ ثلاثٌ، واحدةٌ متعاكسةٌ واثنتان أعمّ.

أقول: المركب هو الذي تلتئم ماهيّته عن عدة أُمور، فبالضرورة يكون تحقّقه متوقفاً على تحقّق تلك الأُمور، والمتوقف على الغير متأخر عنه فالمركب متأخر عن تلك الأُمور فيتأخر عن كلّ واحد منها، فكلّ واحد منها موصوف بالتقدم في

---

(١) أنت بما قدّمنامن معاني البسيط تدري أنّ بعض البسائط كالجوهر قائم بنفسه، وبعضه كالكيف مفتقر الى المحلّ، ثمّ إنّ الحيوان والسواد في الشرح مثالان للمركب، أمّا الحيوان فظاهر، وأمّا السواد فباعتبار أنّ اللون جنس له وقابض نور البصر فصل له. وقوله: لابدّ وأن يكون أحد أجزائه قائماً بنفسه، كالناطق في الحيوان.

(٢) أي تقدّم الأجزاء على الماهيّة المركبة، فالضمير راجع الى المصدر المستفاد من قوله: عما يتقدّم.

طرف الوجود، ثمّ إذا عدم أحدها لم تلتئم تلك الأُمور فلا تحصل الماهيّة، فيكون عدم أيّ جزء كان من تلك الأُمور علةً لعدم المركب، والعلّة متقدمة على المعلول، فكلّ واحد من تلك الأمور موصوف بالتقدّم في طرف العدم أيضاً، فقد ظهر أنّ جزء الحقيقة[١] متقدمّ عليها في الوجود والعدم، ثمّ إنّ الذهن مطابق للخارج فيجب أن يحكم بالتقدّم في الوجود الذهني والعدم الذهني فقد تحقق أنّ المركب أنّما يتركب عما يتقدّمه وجوداً وعدماً بالقياس إلى الذهن والخارج.

إذا عرفت هذا فنقول: هذا التقدم[٢]الذي هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد[٣]، لسنا نقول: إنّه يكون مستغنياً عن مطلق السبب، فانّ فاعل الجزء هو فاعل الكل[٤]، وذلك لأنّ المتقدّم لا يعقل احتياجه إلى علّة متأخرة عن المتأخر عنه، بل ولا خارجة عن علّة المركب، فإنّ علّة كلّ جزء داخلة في علّة الكلّ، فإذا اعتبر هذا التقدّم بالنسبة إلى الذهن فهو البين، وإذا اعتبر بالنسبة إلى الخارج فهو الغنى عن السبب، وهذه الخاصة أعمّ من الخاصة الأُولى لأنّ الأُولى هي الحصول الموصوف بالتقدّم[٥] والثانية هي الحصول المطلق[٦]، ولهذا قيل: لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غنياً عن

---

(١) قد مضى في المسألة الأُولى من هذا الفصل أنّ الذات والحقيقة تطلقان على الماهيّة مع اعتبار الوجود الخارجي.

(٢) بيان لمرجع الضمير في قول المصنّف وهو علّة الغناء المستفاد من قوله: عما يتقدّم، كما تقدّم.

(٣) لا عن السبب مطلقاً فانّ السبب الأول الذي للكل سبب له أيضاً، فقوله: ولسنا نقول... الخ جملة بيانية.

(٤) الظاهر أنّه لو قال: فانّ فاعل الكلّ هو فاعل الجزء، لكان أنسب.

(٥) وهو هو لا يكون إلاّ جزءاً، لأنّ غير الجزء لا يتصف بالتقدّم على الكلّ فهو ذاتي لا غير.

(٦) أعم من أن يكون جزءاً أم لا، بأن يكون عرضاً لازماً فلا يلزم من أن يكون ذاتياً لا غير، وان امتنع رفع هذا اللازم في الذهن فانّه لا يلزم أن يكون كلّ ماامتنع رفعه في الذهن ذاتياً مقوّماً، كما ذهب اليه قوم من المنطقيين، والشيخ ردّهم في منطق الاشارات في ضمن قوله اشارة الى العرضي اللازم (ص ١٩ ط ١). ←

السبب الجديد كونه جزءاً.

فقد حصل لكل ذاتي على الاطلاق خواص ثلاث: الأُولى: وجوب تقدّمه في الوجودين والعدمين وهذه متعاكسة عليه. الثانية: استغناؤه عن السبب الجديد. الثالثة: امتناع رفعه عمّا هو ذاتي له، وهاتان الخاصتان إضافيتان أعمّ منه[١] لمشاركة بعض اللوازم له في ذلك .

المسألة الرابعة
في أحكام الجزء

قال: ولابدّ من حاجةٍ ما[٢] لبعض الأجزاء إلى البعض، ولا يمكن شمولُها باعتبارٍ واحد.

أقول: كلّ مركب على الاطلاق فإنّه يتركب من جزئين فصاعداً، ولابدّ من أن يكون لأحد الأجزاء حاجة إلى جزء آخر مغاير له، فإنّه لو استغنى كلّ جزء عن باقي الأجزاء لم تحصل منها حقيقة واحدة كما لا تحصل من الانسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقة متحدة، فلابدّ لكلّ مركب[٣] على الاطلاق من حاجة لبعض أجزائه إلى بعض.

ثمّ المحتاج قد يكون هو الجزء الصوري لا غير كالهيئة الاجتماعية في العسكر والبلدة في البيوت والعشرية في العدد والمعجون عن اجتماع الأدوية .

وقد يكون هو الجزء المادي كالهيولىٰ في الجسم، ولا يمكن شمول الحاجة بأن يكون الجزء المادي محتاجاً إلى الصوري والصوري محتاجاً إلى المادي إذا

← فانّما كان هذه الخاصة أعمّ من الخاصة الأُولى، لانّ كلّ ما هو متقدّم على الكلّ مستغنٍ عن سبب جديد، وليس كلّ ما هو مستغنٍ عن سبب جديد فهو متقدّم .

(١) أي من الأول وهو وجوب تقدمه... الخ، لمشاركة بعض اللوازم له أي للأوّل في ذلك أي في كلّ واحد من الاستغناء وامتناع الرفع . (٢) أي لابدّ في المركب من حاجةٍ ما.

(٣) كما في (م)، والباقية في كلّ مركب.

أُخذت الحاجة باعتبار واحد لأنّه يلزم الدور المحال.

وقد تشمل الحاجة الجزئين معاً لا باعتبار واحد، كالمادة المحتاجة[١] في وجودها إلى الصورة والصورة المحتاجة في تشخصها إلى المادة .

قال: وهي قد تتميّز في الخارج وقد تتميّز في الذهن.

أقول: أجزاء الماهيّة[٢] لابدّ وأن تكون متمايزة، ثمّ التمايز قد يكون خارجياً كامتياز النفس والبدن اللّذين هما جزءا الانسان، وقد يكون ذهنياً كامتياز جنس السواد عن فصله، فانّه لو كان خارجياً لم يخل إمّا أن يكون كلّ واحد منهما محسوساً أو لا ، والأول باطل لأنّه إن ماثل السواد استحال جعله مقوماً لعدم الأولوية ولزوم كون الشيء مقوّماً لنفسه، وإن خالفه فاذا انضاف الفصل إلى الجنس فامّا أن لا تحدث هيئة أُخرى فيكون المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية المحسوسة هي اللونية المطلقة هذا خلف، أو تحدث هيئة أُخرى فلا يكون الاحساس بمحسوس واحد بل بمحسوسين هذا خلف، والثاني باطل[٣] لأنّه لم تحصل عند الاجتماع هيئة أُخرى كان السواد غير محسوس، وإن حدث كان الحادث هو السواد وهو معلول الجزئين وهو خارج عنهما، فيكون التركيب في قابل السواد أو فاعله[٤] لا فيه هذا خلف .

قال: واذا اعتُبر عروضُ العموم ومُضائِفُه[٥] فقد تتباين وقد تتداخل.

أقول: هذه القسمة باعتبار عروض العموم ومضائفه أعني الخصوص

---

(١) كما قيل بالفارسية:

هيولى در بقاء محتاج صورت نشخص كرد صورت را گرفتار

(٢) بيان لمرجع الضمير وهو هي .

(٣) وهو «أو لا» مقابل المحسوس في قوله: إمّا أن يكون كلّ واحد منهما محسوساً أو لا .

(٤) قد مضى نظير ذلك الاحتجاج في الوجود في المسألة الأُولىٰ من الكتاب. وفي (م): في قابل السواد وفاعله، وأما النسخ الأُخرى فكما اخترناه.

(٥) على صيغة اسم الفاعل.

للأجزاء[١] فانّا إذا اعتبرنا عروضهما[٢] للأجزاء حدثت هذه القسمة، وذلك لأنّ أجزاء الماهيّة إمّا أن يكون بعضها أعمّ من البعض[٣] فتسمّىٰ المتداخلة أو لا تكون فتسمّىٰ المتباينة[٤].

والمتداخلة قد يكون العام عامّاً مطلقاً إمّا متقوّماً بالخاص وموصوفاً به كالجنس ومضائفه الفصل، أو صفةً له[٥] كالموجود المقول على المقولات العشر، أو مقوّماً للخاص كالنوع الأخير المقوّم لخواصه المطلقة، وقد يكون مضافاً[٦] كالحيوان والأبيض.

والمتباينة ما يتركّب عن الشيء وإحدىٰ علله أو معلولاته أو غيرهما إمّا بعضها عدمي كالأول[٧] أو كلّها وجودية حقيقية متشابهة كالآحاد في العدد، أو مختلفة إمّا معقولة كالمادة والصورة والعفة والحكمة في العدالة، أو محسوسة كاللون والشكل في الخلقة والسواد والبياض في البلقة، أو بعضها إضافي كالسرير المعتبر في تحقّقه نوع نسبة، أو كلّها كذلك كالأقرب والأبعد، فهذه أصناف المركبات.

قال: وقد تؤخذ موادّ وقد تؤخذ محمولة.

أقول: أجزاء الماهيّة قد ينظر اليها باعتبار كونها موادّ فتكون أجزاءاً حقيقيةً، ولا تحمل على المركب حمل هو هو لاستحالة كون الكلّ هو الجزء، وقد ينظر اليها

---

(١) صلة للعروض، ولم يأت به المصنّف لدلالة العروض والمقام عليها.

(٢) واعتبرنا عدم عروضهما لها أيضاً ليتحقَق التباين، والضمير راجع الى العموم والخصوص المعبّر بالمضائف في المتن.

(٣) أعم مطلقاً أو من وجه.

(٤) وأمّا المتساوية فهي خارجة عن هذه القسمة، لأنّ تركّب الماهيّة الحقيقية من أمرين متساويين ممتنع عند المصنّف، لما يأتي من قوله ﷿: وما لا جنس له فلا فصل له.

(٥) أي للخاص.

(٦) عطف على قد يكون أي وقد يكون العام عاماً مضافاً.

(٧) يعني كالعدد الأوّل، والعدد الأوّل مقابل العدد المركب، والأوّل كالخمسة والسبعة، والمركب كالستة والثمانية كما في صدر سابعة الأُصول العدد الأوّل هو الذي لا يعدّه غير الواحد، والمركب هو الذي يعدّه آخر.

باعتبار كونها محمولةً صادقةً على المركب.

مثاله الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه، وقد يؤخذ بشرط التجرّد والخلوّ عن الناطق وهو الماهيّة بشرط لاشيء كما تقدّم تحقيقه[١]، فيستحيل حمله على المجموع المركب منه ومن غيره، وإذا أُخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيدين كان محمولاً.

قال: فتعرض لها الجنسيةُ والفصلية.

أقول: إذا اعتبرنا حمل الجزء على الماهيّة حصلت الجنسية والفصلية، لأنّ الجنس هو الجزء المشترك والفصل هو الجزء المميز والجزء المحمول يكون أحدهما قطعاً، فاذا أُخذ الجزء محمولاً حصلت الجنسية أعني مقولية ذلك الجزء على كثيرين، أو الفصلية أعني تميز الجزئية، فجزء الماهيّة إمّا جنس أو فصل، والجنس هو الكلّي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو، والفصل هو المقول على الشيء في جواب أيّ شيء هو في جوهره.

قال: وجَعْلاهما واحدٌ[٢].

أقول: يعني به جعل الجنس والفصل، ولم يكونا مذكورين صريحاً بل أعاد الضمير اليهما لكونهما في حكم المصرح بهما، وإنّما كان جعلاهما واحداً لأنّ الفاعل لم يفعل حيواناً مطلقاً، ثمّ يميّزه بانضمام الفصل اليه فانّ المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان هو بعينه جعل الناطق، واعتبر هذا في اللّونية فانّها لو كان لها وجود مستقل فهي هيئة امّا في السواد فيوجد السواد لا بها هذا خلف، أو في محلّه فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا خلف، فجعله لوناً هو بعينه جعله سواداً.

قال: والجنس هاهنا كالمادة، وهو معلولٌ والآخرُ صورةٌ وهو علّة[٣].

---

(١) تقدم في المسألة الثانية من هذا الفصل.

(٢) وسيأتي أيضاً البحث عنه في آخر هذا الفصل حيث يقول: وجعل الجنس والفصل واحد.

(٣) الجنس من المعقولات الثانية، والطبيعة الجنسية أمر مبهم في العقل، بمعنى أنّه مأخوذ لا

أقول: الجنس إذا نسب مع فصله إلى المادة والصورة وجد الجنس أشبه بالمادة من الفصل[١] والفصل أشبه بالصورة منه، وهذا الجنس هو المعلول والفصل هو العلّة، وذلك لأنّ للفصل نسبةً إلى الجنس المطلق وهي نسبة التقسيم، وإلى النوع ـ أعني الجنس المقيد بالفصل ـ وهي التقويم، وإلى حصة النوع من الجنس وهي نسبة العلّية، وذلك لأنّ الشيخ أبا علي ادّعىٰ[٢] أنّ الفصل علّة لحصة النوع من

← بشرط متردّد بين أشياء كثيرة، هي عين كلّ واحدة منها في الخارج بمعنى أنّها جزء حقيقتها غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها، فاذا انضمّ إليها الفصل زال عنها الابهام والتردّد وتعيّنت وهي مع انضمامه منطبقة على تمام حقيقتها فيحصل النوع. فالفصل علّة لصفة الجنس في الذهن وهي التعين أي زوال الابهام والتردّد فيه لا أنّه علّة لوجود الجنس في الذهن أو في الخارج وإلاّ لوجب أن لا يعقل الجنس إلاّ مع علّته وهو فصل ما علىٰ الأول، ووجب أن تغايرا في الوجود ويمتنع الحمل بالمواطاة على الثاني. والى هذا التحقيق يشير القطب في شرح المطالع (ص ٩٢ ط ١) حيث قال بعد نقل كلام الشيخ من أنّ الفصل علّة لحصة النوع، بهذه العبارة: ليس مراده أنّ الفصل علة لوجود الجنس وإلاّ لكان إمّا علّة له في الخارج فيتقدّم عليه في الوجود وهو محال لاتحادهما في الجعل والوجود، وإمّا علّة له في الذهن وهو أيضاً محال وإلاّ لم يعقل الجنس دون فصل، بل المراد أنّ الصورة الجنسية مبهمة في العقل يصلح أن يكون أشياء كثيرة هي عين كلّ واحد منها في الوجود غير محصلة في نفسها لا يطابق تمام ماهيّاتها المحصّلة، وإذا انضاف اليها الصورة الفصلية عيّنها وحصّلها أي جعلها مطابقةً للماهيّة التامّة فهي علّة لرفع الابهام والتحصيل.

(١) بيان لتخلّل الكاف في قوله: والجنس هاهنا كالمادة، يعني كما أنّ الهيولى لا تحصل لها في الخارج إلاّ بالصورة كذلك الجنس لا تحصل لها في الخارج إلاّ بالفصل. وإنّما يكونان كالمادة والصورة لأنّهما أجزاء خارجية للجسم وهما أمور ذهنية من المعقولات الثانية، والعبارة نقلت في (م ق د) هكذا: والجنس هاهنا كالمادة، وفي (ص): والجنس هنا كالمادة.

(٢) قال الشيخ في منطق الاشارات (ص ٢٩ ط ١): وكلّ فصل فانّه بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوّم، وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسّم.

وقال المحقّق الماتن في شرحه عليه: يريد أنّ الفصل الذي يتحصّل به الجنس نوعاً أنّما يكون له اعتباران، أحدهما: بقياسه الى الجنس المتحصّل به، والثاني: بقياسه الى النوع المتحصّل منه. والأول هو التقسيم فانّ الناطق يقسّم الحيوان إلى الإنسان وغيره. والثاني هو التقويم فانّه يقوّم الانسان لكونه ذاتياً له. وأمّا قولهم: الفصل مقوّم لحصّة من الجنس فذلك ←

الجنس لأنه قد تقدّم أنه لابدّ من احتياج بعض الأجزاء الى البعض، فالجزء المحتاج من النوع إن كان هو الجنس فهو المطلوب وإن كان هو الفصل كان الجنس مساوياً للفصل، ويلزم وجود الفصل أينما يوجد الجنس لأنّه علّة فلا يكون الجنس أعمّ هذا خلف.

قال: وما لا جنسَ له فلا فصلَ له.

أقول: الفصل هو الجزء المميز للشيء عمّا يشاركه في الجنس على ماتقدّم، فإذا لم يكن للشيء جنس لم يكن له فصل، هذا هو التحقيق في هذا المقام.

وقد ذهب قوم غير محقّقين إلى أنّ الفصل هو المميز في الوجود، وجوّزوا تركيب الشيء من أمرين متساويين كالجنس العالي[١] والفصل الأخير، وكلّ من

← التقويم غير ما نحن فيه فانّه بمعنى كونه سبباً لوجود الحصّة لا بمعنى كونه جزءاً منه.
وقال القطب في تعليقته عليه على منوال كلامه توضيحاً: وللفصل ثلاث نسب: نسبة الى الجنس بالتقسيم، ونسبة الى النوع بالتقويم، ونسبة الى الحصّة بالتقويم أيضاً لكن بمعنى آخر فانّه مقوّم للنوع، بمعنى أنّه مقوّم لماهيّته ذاتي له، ومقوّم للحصّة لا بمعنى أنّه مقوّم لماهيّته بل بمعنى أنّه مقوّم لوجوده فانه إذا قارن الجنس تحصّص فهو علّة لوجود الجنس لا مطلقاً بل للقدر الذي هو حصّة النوع.

(١) أي ذلك الشيء هو كالجنس العالي وكالفصل الاخير، لأنّهما لو كانا مركّبين من الجنس والفصل يلزم المحال الذي يذكره الشارح بعيد هذا في ضمن قول المصنف ويجب تناهيهما، فكلّ من الجنس العالي والفصل الأخير مثال للشيء لا للأمرين المتساويين بأن يكون ذانك الأمران المتساويان هما الجنس العالي والفصل الأخير لوضوح بطلان هذا الكلام، فلا تغفل.
ثمّ قوله: ولو جعل كلّ منهما ـ الى آخره ـ موافق لنسختي (ش د) ووجهه ظاهر. وفي (م): لزم التسلسل ولم يكن جعل كلّ واحد منهما فصلاً للمركب، ولم يكن المركب فصلاً لكل منهما لتساوي نسبته ونسبتهما الى الوجود، وهي أقدم النسخ وأصحّها غالباً، ومعنى العبارة ظاهر، وهي في النسخ مضطربة أشد من اضطراب المضطربة. وهي في (ش د) هكذا: لزم التسلسل ولو جعل كلّ منهما فصلاً للمركّب ولم يكن المركّب فصلاً لكلّ منهما لزم الترجيح من غير مرجّح لتساوي نسبته ونسبتهما إلى الوجود.
والظاهر أنّ هذا تحرير آخر من غير الشارح العلّامة. وفي (ز): لزم التسلسل ولم يجعل كلّ منهما فصلاً للمركّب ولم يكن المركّب فصلاً لكلّ منهما لتساوي نسبته ونسبتهما الى الوجود.

الأمرين ليس جنساً فيكون فصلاً يتميز به المركب عمّا يشاركه في الوجود.

وهذا خطأ، لأنّ الأشياء المختلفة لا تفتقر في تمايزها عمّا يشاركها في الوجود وغيره من العوارض إلى أمر مغاير لذواتها، فإنّ كلّ واحد من الجزئين المتساويين كما يمتاز بنفسه عمّا يشاركه في الوجود كذلك المركّب منهما، ولو افتقر كلّ مشارك في الوجود أو في غيره من الأعراض إلى فصل لزم التسلسل، ولم يكن جعل كلّ واحد منهما فصلاً للمركّب، ولم يكن المركّب فصلاً لكلّ منهما لتساوي نسبته ونسبتهما إلى الوجود.

قال: وكلُّ فصلٍ تامٍ فهو واحدٌ.

أقول: الفصل منه ما هو تام وهو كمال الجزء المميز، ومنه غير تام وهو المميز الذاتي مطلقاً. والأول لا يكون إلاّ واحداً لأنّه لو تعدّد لزم امتياز المركب بكلّ واحد منهما فيستغني عن الآخر في التميز فلا يكون فصلاً، ولأنّ الفصل علّة للحصة فيلزم تعدّد العلل على المعلول الواحد وهو محال. أما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فانّه يكون متعدّداً.

قال: ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهيةٍ واحدةٍ.

أقول: الجنس للماهيّة قد يكون واحداً كالجسم الذي له جنس واحد هو الجوهر، وقد يكون كثيراً كالحيوان الذي له أجناس كثيرة، لكن هذه الكثرة لا يمكن أن تكون في مرتبة واحدة بل يجب أن تكون مترتبة في العموم والخصوص، فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لأنّ فصلهما إن كان واحداً كان جعل الجنسين جعلاً واحداً وهو محال، وان تغاير لم يكن النوع الواحد نوعاً واحداً بل نوعين هذا خلف.

قال: ولا تركيبَ عقليٌّ إلاّ منهما.

← وفي (ق): لزم التسلسل ولم جعل كلّ منهما ـ ثمّ إلى آخر مثل ما في (ز) ـ ونسخة (د) كانت نحو ما في (ز) ثمّ صحح مثل ما في (ش).

أقول: التركيب قد يكون عقلياً وقد يكون خارجياً كتركيب العشرة من الآحاد، والتركيب العقلي لا يكون إلاّ من الجنس والفصل، لأنّ الجزء إمّا أن يكون مختصاً بالمركب أو مشتركاً، والأول هو الفصل القريب، والثاني إمّا أن يكون تمام المشترك أو جزءاً منه، والأول هو الجنس، والثاني إمّا أن يكون مساوياً له أو أعمّ منه، والأول يلزم منه كونه(١) فصلاً للجنس فيكون فصلاً مطلقاً وهو المطلوب. والثاني إمّا أن يكون تمَام المشترك أو لا يكون، والأول جنس والثاني فصل جنس وإلاّ لزم التسلسل وهو محال، فقد ثبت أنّ كلّ جزء محمول إمّا أن يكون جنساً أو فصلاً وهو المطلوب .

قال: ويجب تناهيهما.

أقول: الجنس والفصل قد يترتبان في العموم والخصوص كالحيوانية والجسمية وقد لا يترتبان، والمترتبة يجب تناهيها في الطرفين فانّه لولا تناهي الأجناس(٢) لم تتناه الفصول التي هي العلل، فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وهو محال.

قال: وقد يكون منهما عقليّ وطبيعيّ ومنطقيّ كجنسَيْهما.

أقول: يعني أنّ من الأجناس ماهو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية، ومنها ماهو طبيعي وهو الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدمها، ومنها ماهو منطقي وهي الجنسية العارضة للحيوانية، وهذه الثلاثة أيضاً قد تحصل في الفصل، وذلك كما أنّ جنسيهما يعني جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكلي

---

(١) أي مايكون مساوياً له يلزم منه أن يكون فصلاً للجنس. وسيأتي زيادة بيان وتوضيح في كون المساوي فصلاً في قوله بُعيد هذا: وإذا نُسبا الى مايضافان إليه... الخ .

(٢) على أنّه لزم من ذلك تركب الماهيّة من أجزاء غير متناهية فلزم منه عدم تحصّل الاشخاص أيضاً وقد جمعهما الشارح في الجوهر النضيد بقوله: وإنّما وجب انتهاء الاجناس في التصاعد لأنّه لولا ذلك لزم تركب الماهيّة من أجزاء غير متناهية ويلزم وجود علل ومعلولات لا يتناهى وهو محال (ص ١٤ ط ١).

من حيث هو كلي قد انقسم إلى هذه الثلاثة كذلك هذان ـ أعني الجنس والفصل ـ ينقسمان اليها.

قال: ومنهما عوالٍ وسوافلُ ومتوسطاتٌ.

أقول: الجنس قد يكون عالياً وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس آخر كالجوهر ويسمّى جنس الأجناس، وقد يكون سافلاً وهو الجنس الأخير الذي لا جنس تحته كالحيوان وقد يكون متوسطاً وهو الذي فوقه جنس وتحته جنس كالجسم. والفصل أيضاً قد يكون عالياً وهو فصل الجنس العالي، وقد يكون سافلاً وهو فصل النوع السافل، وقد يكون متوسطاً وهو فصل الجنس السافل والمتوسط.

قال: ومن الجنس ماهو مفرد[١] وهو الذي لا جنس له وليس تحته جنس، وهما إضافيان وقد يجتمعان مع التقابل.

أقول: من أقسام الجنس المفرد وهو الذي لاجنس فوقه ولا تحته ويذكر في مثاله العقل بشرط أن لا يكون الجوهر جنساً وأن يكون صدقه[٢] على أفراده صدق الجنس على أنواعه.

إذا عرفت هذا فالجنس والفصل إضافيان وكذا باقي المقولات الخمس أعني النوع والخاصة والعرض العام، فانّ الجنس ليس جنساً لكلّ شيء بل لنوعه، وكذا الفصل وسائرها وقد يجتمع الجنس والفصل في شيءٍ واحد مع تقابلهما لأنّ الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالادراك الذي هو جنس للسمع والبصر وباقي الحواس وفصل للحيوان بل قد تجتمع الخمس[٣] في شيءٍ واحد لا باعتبار

---

(١) كما في (م) وحدها، والنسخ الأُخرى كلّها: وفي الجنس ماهو مفرد. والشرح يناسب الأول حيث قال: من أقسام الجسس المفرد. وباقي المتن كان باتفاق النسخ كلّها.

(٢) أي صدق العقل على أفراده صدق الجنس على أنواعه لا صدق النوع على أفراده حتى يصير الجوهر جنساً للعقل.

(٣) قال الشيخ في منطق الاشارات: وقد يكون الشيء بالقياس الى كلّي خاصّة، وبالقياس الى ماهو أخصّ منه عرضاً عاماً، فانّ المشي والأكل من خواص الحيوان ومن الأعراض العامة

واحد لتقابلها، فانّ الجنس لشيء يستحيل أن يكون فصلاً لذلك الشيء أو نوعاً له أو خاصةً أو عرضاً بالقياس اليه.

قال: ولا يمكن أخذُ الجنس بالنسبة إلى الفصل.

أقول: لا يمكن أن يؤخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل فيكون الجنس جنساً له كما هو جنس للنوع وإلاّ لم يكن فصلاً[١] لاحتياجه إلى فصل يفصله عن غيره، فالوجه الذي به احتاج النوع اليه هو بعينه محتاج إلى آخر، فليس الجنس جنساً للفصل بل عرضاً عاماً بالنسبة اليه وإنّما هو جنس باعتبار النوع.

قال: وإذا نُسِبا إلى مايضافان اليه كان الجنس أعمّ والفصل مساوياً.

أقول: إذا نَسَبْنا الجنس والفصل إلى ما يضافان اليه أعني النوع كان الجنس أعمّ من المضاف اليه أعني النوع، لِوجوب شركة الكثيرين المختلفين في الحقائق في الجنس دون النوع، وأمّا الفصل فإنّه يكون مساوياً للنوع الذي يضاف الفصل اليه بأنّه فصل ولا يجوز أن يكون أعمّ من النوع لاستحالة استفادة التميز من الأعمّ.

المسألة الخامسة
في التشخّص

قال: والتشخّصُ من الأُمور الاعتبارية[٢] فاذا نظر اليه من حيث هو أمرٌ عقلي

← بالقياس الى الإنسان. وقال الماتن المحقّق الطوسي في شرحه عليه: كلّ واحد من الخمسة أنّما يكون واحداً منها بالقياس الى شيء فانّ الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء، ولا يمتنع أن يكون ماهو جنس لشيء نوعاً لغيره وكذلك البواقي. وقد يتمثل في هذا الموضع باللون فيقال: إنّه جنس للأسود، وفصل للكيف، ونوع للمتكيف بوجه، ولهذا الملوّن بوجه، وخاصّة للجسم، وعرض عام للحيوان، وليس هذا المثال صحيحاً في بعض الصور ولكن لا يناقش في الأمثلة.

(١) لأنّ الجنس حينئذٍ يصير مقوّماً للفصل أي يكون جزءً لماهيته. وأيضاً لزم اعتبار جزء واحد في الماهيّة مرتين وأنّه باطل قطعاً.

(٢) أي من الاعتباريات التي لها نفسية وواقعية، لا كالاعتباريات التي لا نفسية لها كما تحقّق ←

وجد مشاركاً لغيره من التشخّصات فيه[١] ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

أقول: التشخّص من ثواني المعقولات ومن الأُمور الاعتبارية لا من العينية[٢] وإلاّ لزم التسلسل، ثمّ إذا نظر اليه من حيث هو أمر عقلي كان مشاركاً لغيره من التشخّصات في التشخّص ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

وهذا كأنّه جواب عن سؤال مقدر وهو أنّ التشخّص ليس من الأُمور العينية وإلاّ لزم التسلسل، لأنّ افراد التشخّصات قد اشتركت في مطلق التشخّص فيحتاج إلى تشخّص آخر[٣] مغاير لما وقع بهالاشتراك، ولا يجوز أن يكون عدمياً لإفادته الامتياز ولأنـّه يلزم أن تكون الماهيّة المتشخّصة[٤] عدمية لعدم أحد جزئيها.

والجواب أنّه أمر اعتباري عقلي ينقطع بانقطاع الاعتبار.

قال: أمّا ما به التشخّصُ فقد يكون نفسَ الماهيةِ فلا تكثر وقد يستند إلى المادة المتشخّصة بالأعراض الخاصة الحالة فيها.

أقول: لمّا حقّق أنّ التشخّص من الأُمور الاعتبارية لا العينية شرع في البحث عن علّة التشخّص، واعلم أنّه قد يكون نفس الماهيّة المتشخّصة وقد يكون غيرها. (أمّا الأول) فلا يمكن أن يتكثر نوعه في الخارج فلا يوجد منه البتة إلاّ شخص

← في البحث عن نفس الأمر، ولا يلزم من كونه ذا نفسية أن يكون صفة زائدة على الذات المتشخّصة كما أنّ زيداً موجود جزئي خارجي مثلاً وليس صفة الجزئية صفة زائدة على ذاته.وهذا هو المراد من أنّ التشخص أمر اعتباري لا وجود له في الخارج. ثم لا يخفى عليك أنّ التشخص أمر زائد على الماهيّة في كلّ واحد من أشخاص تلك الماهيّة لأنّ هذه الماهيّة النوعية من حيث هي هي نفس تصوّرها غير مانع من صدقها على كثيرين، وأمّا الشخص فنفس تصوره مانع من الشركة ففي الشخص أمر زائد على الماهيّة وهو التشخّص. نعم إنّ هاهنا دقيقة في أمر الجزئي الذهني وهي أنّ الصورة العلمية وإن كانت مثالية جزئية كصورة الشمس مثلاً فهي من تلك الحيثية قابلة للصدق على الكثيرين من أمثالها أي الصورة العلمية كلية مطلقاً، وقد تحقّق البحث عن ذلك في الحكمة المتعالية والهيات الشفاء، فتدبّر.

(١) ضمير فيه راجع الى التشخص والظرف متعلق بقوله: مشاركاً.

(٢) أي الخارجية.

(٣) وفي (م، ق) الى مخصّص آخر.

(٤) ففيهما الماهيّة المشخّصة.

واحد، لأنّ الماهيّة علّة لذلك التشخّص، فلو وجدت مع غيره انفكّت العلّة عن المعلول هذا خلف.

(وأمّا الثاني) فلابدّ له من مادة قابلة لا تكثر فيها[١] وتلك المادة تتشخّص بانضمام أعراض خاصة اليها تحل فيها مثل الكمّ المعين والكيف المعين والوضع المعين، وباعتبار تشخّص تلك المادة تتشخّص هذه الماهيّة الحالة فيها.

قال: ولا يَحصل التشخّصُ بانضمام كليّ عقليّ إلى مثله[٢].

أقول: إذا قيد الكلي العقلي بالكلي العقلي لا يحصل الجزئية، فانّا إذا قلنا لزيد أنّه إنسان ففيه شركة، فإذا قلنا العالم الزاهد ابن فلان الذي تكلّم يوم كذا في موضع كذا لم يَزُل احتمال الشركة فلا يكون جزئياً. وإنّما قيّد بالعقلي لأنّه ليس في الخارج شركة ولا كلية.

قال: والتميّزُ يغاير التشخّص ويجوز امتيازُ كلّ من الشيئين بالآخر.

أقول: التشخص للشيء أنّما هو في نفسه، وامتيازه أنّما هو له باعتبار القياس الى ما يشاركه في معنىً كلي بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج الى مميّز زائد على حقيقته مع أنّه متشخّص، فالتميّز والتشخّص متغايران ويجوز أن يمتاز كلّ واحد من الشيئين بصاحبه لا بامتيازه فلا دور.

قال: والمتشخّص قد لا تعتبر مشاركته[٣] والكليّ قد يكون إضافياً فيتميز والشخصُ المندرج تحت عامٍ متميزٌ.

---

(١) كما في (م) والنسخ الأُخرى: قابلة للتكثر وتلك المادة... الخ.

(٢) كلمة الكلي تطلق باشتراك اللفظ على معاني عديدة جمعناها في كتابنا ألف نكتة ونكتة والنكتة الرابعة والتسعين والثلاثمائة منها في ذلك الاطلاق. والقيد بالعقلي إمّا للاحتراز على الطبيعي المقابل للطبيعي والمنطقي، أو المراد منه مايحصل في العقل ولكلّ منهما وجه كما في الشوارق على التفصيل. وقال القوشجي: ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي.

(٣) والكلي قد يكون اضافياً فيتميز، فلا تشخّص. والشخص المندرج تحت عام متميز، فاجتمع التشخّص والتميز.

أقول: لمّا ذكر أنّ التشخّص والتميز متغايران انتفى العموم المطلق بينهما، وذلك لأنّ كلّ واحد منهما يصدق بدون الآخر ويصدقان معاً على شيء ثالث وكلّ شيئين هذا شأنهما فبينهما عموم من وجه أمّا صدق التشخّص بدون التميّز ففي الشخص الذي لا تعتبر مشاركته لغيره وإن كان لابدّ له من المشاركة في نفس الأمر ولو في الأعراض العامة.

وأمّا صدق التميّز بدون التشخّص ففي الكلي إذا كان جزئياً إضافياً يندرج تحت كلي آخر فانه يكون ممتازاً عن غيره وليس بمتشخّص.

وأمّا صدقهما على شيءٍ واحدٍ ففي الشخص المندرج تحت غيره إذا اعتبر اندراجه فانّه متشخّص ومتميّز.

المسألة السادسة
في البحث عن الوحدة والكثرة

قال: والتشخصُ يغاير الوحدةَ.

أقول: الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمة من حيث هو واحد، وهو مغاير للتشخّص لأنّ الوحدة قد تصدق على الكلّي غير المتشخّص، وعلى الكثرة نفسها من دون صدق التشخّص عليهما.

قال: وهي تغاير الوجودَ لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة، وتُساوِقه.

أقول: قد ظنّ قوم أنّ الوجود والوحدة عبارتان عن شيء واحد لصدقهما على جميع الأشياء وهو خطأ، فإنّه لا يلزم من الملازمة الاتحاد. ثمّ الدليل على تغايرهما أنّ الكثير من حيث إنّه كثير يصدق عليه أنّه موجود وليس بواحد، فالموجود غير الواحد من الشكل الثالث.

نعم، الوحدة تساوق الوجود وتلازمه، فكلّ موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها الواحد لا من حيث هي كثرة على معنى أنّ الوحدة تصدق على العارض

أعني الكثرة لا على ما عرضت له الكثرة، وكذلك كلّ واحد فهو موجود إمّا في الأعيان أو في الأذهان فهما متلازمان.

المسألة السابعة
في أنّ الوحدة غنية عن التعريف

قال: ولا يمكن تعريفُها إلاّ باعتبار اللفظ.

أقول: الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورهما إلى اكتساب، فلا يمكن تعريفهما إلاّ باعتبار اللفظ بمعنى أن يبدّل لفظ بلفظ آخر أوضح منه، لا أنّه تعريف معنوي[1].

قال: وهي والكثرةُ عند العقل والخيال تستويان في كون كلٍّ منهما أعرفَ بالاقتسام.

أقول: الوحدة والكثرة عند العقل والخيال تستويان في كون كلّ منهما أعرف من صاحبتها بالاقتسام، فإنّ الوحدة أعرف[2] عند العقل والكثرة أعرف عند الخيال لأنّ الخيال يدرك الكثرة أولاً ثم العقل ينزع منها أمراً واحداً، والعقل يدرك أعمّ الأُمور أولاً وهو الواحد ثم يأخذ بعد ذلك في التفصيل، فقد ظهر أنّ الكثرة والوحدة مستويتان في كون كلّ واحدة منهما أعرف من صاحبتها لكن بالاقتسام فإنّ الكثرة أعرف عند الخيال والوحدة أعرف عند العقل، فقد اقتسم العقل

---

(١) كما تقدم البحث عنه مفصلاً في المسألة الاولىٰ من صدر الكتاب.

(٢) في أول الفصل الثالث من ثالثة الهٰيات الشفاء (ص ٣٣٩ ط ١): يشبه أن تكون الكثرة أعرف عند تخيّلنا والوحدة أعرف عند عقولنا. ويشبه أن تكون الوحدة والكثرة من الأُمور التي نتصورها بديّاً لكن الكثرة نتخيّلها أوّلاً والوحدة نعقلها أوّلاً والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقليٍّ بل إن كان ولابدّ فخيالي. وفي الحكمة المنظومة (ص ١٠٣).

وسرّ أعرفية الأعمّ ... سنخيّة لذاتك الأتمّ

ووحدة عند العقول أعرف ... وكثرة عند الخيال أكشف

والخيال وصف الأعرفية لهما، فإذا حاولنا تعريف الوحدة عند الخيال عـرفناها بالكثرة، وإذا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة.

المسألة الثامنة
في أنّ الوحدة ليست ثابتة في الأعيان[1]

قال: وليست الوحدةُ أمراً عينياً بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرةُ.

أقول: الوحدة إن كانت سلبية لم تكن سلب أيّ شيء كان بل سلب مـقابلها أعني الكثرة، فالكثرة إن كانت عدمية كانت الوحدة عدماً للعدم فتكون ثبوتية[2]، وإن كانت وجودية[3] كان مجموع العدمات[4] أمراً وجودياً وهـو مـحال، وإن كانت ثبوتية[5] فإن كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل وإن كـانت ثـابتة فـي الذهن فهو المطلوب، فإذن الوحدة أمر عقلي اعتباري يحصل في العقل عند فرض عدم انقسام الملحوق وهي من المعقولات الثانية العـارضة للـمعقولات الأُولى، وكذا الكثرة لأنـّه لا يمكن أن تتصور وحدة أو كثرة قائمة بنفسها بل إنّما تتصور عارضة لغيرها.

المسألة التاسعة
في التقابل بين الوحدة والكثرة

قال: وتقابلهما لإضافة العليّة[6] والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا لتـقابلٍ

---

(١) وفي الأسفار: «ولا تصغ إلى من يقول الوحدة من الاعتبارات ...» (ط ١ ج ١ ص ١٣١).
(٢) أي الوحدة.
(٣) أي الكثرة، فالجملة عطف على قوله: إن كانت عدمية، لأنّ الوجود مقابل العدم.
(٤) أي مجموع الوحدات السلبية لأنّ الكلام في أن تكون الوحدة سلبياً فلا تغفل.
(٥) أي الوحدة، فالجملة عطف على قوله: ان كانت سلبية، لأنّ الثبوت مقابل السلب .
(٦) أقسام التقابل غير جارية بين الوحدة والكثرة وانما التقابل بينهما بـالعرض والشـيخ قـد بحث عن تقابل الوحدة والكثرة في سادس ثالثة الهيات الشفاء (ص ٨٨ ـ ٩٢ ط ١) على

جوهريٍّ بينهما.

أقول: إنّ الوحدة وإن كانت تعرض لجميع الأشياء حتى الكثرة نفسها لكنها لا تجامع الكثرة في موضوع واحد بالقياس إلى شيء واحد، فإنّ موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فبينهما تقابل قطعاً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّك ستعلم أنّ أصناف التقابل أربعة: إمّا تقابل السلب والايجاب أو العدم والملكة أو التضايف أو التضاد، وليس بين الوحدة والكثرة تقابل جوهري أي ذاتي يستند إلى ذاتيهما بوجه من الوجوه الأربعة، لأنّ الوحدة مقومة للكثرة ومبدأ لها، وهما ثبوتيّتان فليستا بسلب وايجاب، ولا عدم وملكة، ولا متضايفتين لأنّ المقوّم متقدم والمضايف مصاحب، ولا متضادتين لامتناع تقوّم أحدِ الضدين بالآخر فلم يبق بينهما إلاّ تقابل عرضي وهو باعتبار عروض العلّية والمعلولية والمكيالية والمكيلية العارضتين لهما، فانّ الوحدة علّة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة ومكيلة، فبينهما هذا النوع من التضايف فكان التقابل عرضياً لا ذاتياً.

المسألة العاشرة
في أقسام الواحد[1]

قال: ثمّ معروضهما قد يكون واحداً فله جهتان بالضرورة، فجهةُ الوحدة إن

← التفصيل وبعد البيان في عدم أصناف التقابل فيهما قال: فبالحريّ أن تجزم أن لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو أنّ الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل، وليس كون الشيء وحدة وكونه مكيلاً شيئاً واحداً بل بينهما فرق، والوحدة يعرض لها أن تكون مكيالاً كما أنها يعرض لها أن تكون علةً، الخ. ومعنى كون الوحدة مكيالاً للكثرة أنها تفنيها مرة بعد اخرىٰ كما أنّ العادّ في الكم المنفصل، والمقدّر في الكم المتصل كذلك إلاّ أنّ الواحد لا يكون عاداً وإن كان مفنياً كما حقق في العلوم الرياضية. وستعلم أصناف التقابل في المسألة الحادية عشرة من هذا الفصل.

(١) باتفاق النسخ كلّها.

لم تُقوّم جهةَ الكثرة ولا تعرض لها فالوحدةُ عرضيةٌ، وإن عرضت كانت موضوعاً أو محمولاتٍ عارضةً لموضوع أو بالعكس، وإن قوّمتْ فوحدةٌ جنسية أو نوعية أو فصلية؛ وقد يتغاير[١] فموضوعُ مجردِ عدمِ الانقسام لا غير وحدةٌ بقولٍ مطلق[٢] وإلاّ نقطةٌ إن كان له مفهومٌ زائدٌ ذو وضع، أو مفارقٌ إن لم يكن ذا وضع؛ هذا إن لم يقبل القسمةَ وإلاّ فهو مقدار أو جسمٌ بسيط أو مركب .

أقول: قد بيّنا أنّ الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية[٣] العارضة للمعقولات الأُولى، إذا عرفت هذا فموضوعهما أعني المعروض إمّا أن يكون واحداً أو كثيراً، فان كان واحداً كانت جهة وحدته غير جهة كثرته[٤] بالضرورة لاستحالة كون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد واحداً وكثيراً، وإذا ثبت أنّه ذو جهتين فامّا أن تكون جهة الوحدة مقوّمة لجهة الكثرة أو لا، فان لم تكن مقوّمة فامّا أن تكون عارضة لها أو لا، فان لم تكن عارضة فهي الوحدة بالعرض كما تقول نسبة الملك إلى المدينة كنسبة الرائس[٥] إلى السفينة، وكذلك حال النفس إلى البدن[٦] كحال الملك إلى المدينة فانه ليس هناك نسبة واحدة ولا حالة واحدة

---

(١) عطف على قوله قد يكون واحداً، أي وقد يتغاير معروضهما.

(٢) وفي بعض النسخ وحدة شخصية بقول مطلق، أي وحدة هي شخص من أشخاص مفهوم الوحدة، فانّ مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم. والمراد بقول مطلق أنّها وحدة من غير اضافة الى شيء، بأن يقال مثلاً وحدة النقطة أو وحدة العقل وغير ذلك .

(٣) بيّنه في المسألة الثامنة قبيل ذلك.

(٤) وذلك كأفراد الإنسان مثلاً فانّها كثيرة من حيث أشخاصها وواحدة من حيث إنّها إنسان .

(٥) كما في (م) والباقية: كنسبة الربّان، الرُبّان بالباء الموحدة كرمّان هو الفلاح ويقال له الملاح أيضاً وهو بالفارسية ناخدا. وفي منتهى الارب: ربان كرمان مهتر كشتيبان كه كشتى راند.

(٦) التحقيق أنّ حال النفس الى البدن أرفع من نحو هذا القول، فانّ البدن من حيث هو بدن مرتبة نازلة للنفس والإنسان الواحد الشخصي له مرتبة طبيعية ومرتبة مثالية ومرتبة عقلية ومرتبة لا هوتية ﴿مالكم لا ترجون لله وقاراً ۞ وقد خلقكم أطواراً﴾.

ثمّ مراد الشارح أنّ التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوماً ولا عارضاً لأنّه غير محمول عليهما، إذ المدبّر هو النفس والملك لانسبتاهما.

بل هما نسبتان وحالتان، فالوحدة بينهما عرضية[١].

وإن كانت الوحدة عارضة للكثرة فأقسامه ثلاثة، أحدها: أن تكون موضوعاً كما تقول، الإنسان هو الكاتب، فإنّ جهة الوحدة هنا هي الإنسانية وهي موضوع. الثاني: أن تكون محمولات عرضت لموضوع واحد كقولنا: الكاتب هو الضاحك، فانّ جهة الوحدة ماهو موضوع لهما أعني الإنسان. الثالث: أن تكون موضوعات لمحمول واحد كقولنا: القطن هو الثلج[٢]، فإنّ جهة الوحدة هي صفة لهما أعني البياض.

وأمّا إن كانت جهة الوحدة مقوّمة لجهة الكثرة فهي جنس إن كانت مقولة على كثرة مختلفة[٣] بالحقائق في جواب ما هو، ونوع إن كانت الحقائق متفقة[٤]، وفصل إن كانت مقولة[٥] في جواب أي ما هو في جوهره.

وإن كان موضوعهما كثيراً أعني يكون موضوع الوحدة شخصاً واحداً فامّا أن يكون ذلك الموضوع هو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير أعني أن يكون وجود ذلك الشخص هو أنّه شيء غير منقسم وليس له مفهوم وراء ذلك وهو الوحدة نفسها[٦]، أو يكون له مفهوم آخر فان كان ذا وضع فهو النقطة وإلاّ فهو العقل والنفس.

هذا إن لم يقبل القسمة، وإن كان الموضوع للوحدة قابلاً للقسمة فامّا أن تكون أجزاؤه مساويةً لكلّه أو لا، والأول هو المقدار إن كان قبوله للانقسام لذاته وإلاّ فهو الجسم البسيط، والثاني الأجسام المركبة.

---

(١) كما في (م) والنسخ الأُخرى: فالوحدة فيهما عرضية.

(٢) فانّهما كثير بذاتهما وواحد من حيث إنهما أبيض، فالأبيض جهة الوحدة وهو عارض ذاتي للقطن والثلج اللّذين هما جهتا الكثرة.

(٣) كوحدة الإنسان والفرس من حيث إنّهما حيوان.

(٤) كوحدة زيد وعمرو من حيث إنّهما إنسان.

(٥) كوحدة زيد وعمرو من حيث إنّهما ناطق.

(٦) كما سيأتي في آخر هذه المسألة من أنّ الوحدة قد تعرض لذاتها.

قال: وبعضُ هذه أولى من بعض بالوحدة.

أقول: الواحد من المعاني المقول على ماتحته بالتشكيك فانّ بعض أفراده أولى باسمه من بعض، فانّ نفس الوحدة الحقيقية أولى بالواحد من العرضية، والواحد بالشخص أولى به من الواحد بالنوع، وهو أولى به من الواحد بالجنس، والوحدة من أقسام الواحد أولى به من غيرها وهذا ظاهر.

قال: والهو هو على هذا النحو(١).

أقول: الهو هو أن يكون للكثير من وجه وحدة من وجه، فقياس الهو هو قياس الوحدة، فكما يقال: الوحدة إمّا في وصف عرضي أو ذاتي كذلك الهو هو، وبالجملة أقسام الوحدة هي أقسام الهو هو لكن مع الكثرة فلا يعرض(٢) للشخص الواحد بخلاف الوحدة.

قال: والوحدةُ في الوصف(٣) **العرضي والذاتي تتغاير أسماؤُها بتغاير المضاف اليه.**

أقول: الوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغاير أسماؤها بتغاير المضاف اليه، فانّ الوصف العرضي وهو المضاف اليه الوحدة إن كان كيفاً سمّي مشابهة، وإن كان في الكم سمّي مساواة، وإن كان في الاضافة سمّي مناسبة، وإن كان في الخاصة سمّي مشاكلة، وإن كان في اتحاد الاطراف سمّي مطابقة، وإن كان في اتحاد وضع الاجزاء سمّي موازاة، وباقي الأعراض ليس لها أسماء خاصّة.

---

(١) الهو هو لفظ مركب جعل اسماً فعرّف باللام والمراد به الحمل الايجابي بالمواطاة.

(٢) ضمير الفعل راجع الى الهو هو أي لا يعرض الهو هو للشخص الواحد بخلاف الوحدة.

(٣) المتن والشرح مطابقان للنسخ كلّها، وما في المطبوعة قد سقط منها سطر. والمراد من قوله هذا أنّ الشيئين المتغايرين إن اتحدا في الوصف العرضي كالثلج والعاج في البياض، أو اتحدا في الوصف الذاتي كالانسان والفرس في الحيوانية، فانّ اسماء الوحدة تتغاير بتغير المضاف اليه الوحدة لأنّ الوحدة تضاف الى ذلك الوصف كوحدة البياض في الأولين، ووحدة الحيوانية في الأخيرين، وغيرهما.

وأمّا الوصف الذاتي الذي تضاف اليه الوحدة أيضاً إن كان في الجنس سمّي مجانسة وإن كان في النوع سمّي مماثلة.

قال: والاتحاد محال فالهو هو يستدعي جِهَتَيْ تَغايرٍ واتحادٍ على ما سلف(١).

أقول: اتحاد الاثنين غير معقول لأنّهما بعد الاتحاد إن بقيا فهما اثنان وإن عدما فلا اتحاد، وإن عدم أحدهما دون الآخر فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود، وليس قولنا: هو هو اتحاداً مطلقاً بل معناه أنّ الشيئين يتحدان من وجه ويتغايران من وجه، بمعنى أنّ الشيء الذي يقال له أحدهما يقال له الآخر .

قال: والوحدة مبدأ العددِ المتقوّم بها لا غير(٢).

---

(١) سلف في المسألة الثامنة والثلاثين من الفصل الأول.

(٢) أقول:العدد إن عرّف بأنّه كمية تطلق على الواحد وما تألف منه قيل فيدخل الواحد فيه، وإن عرّف بأنّه نصف مجموع حاشيتيه ـ كالأربعة مثلاً حيث إنّ حاشيتها التحتانية ثلاثة، والفوقانية خمسة فالمجموع من الحاشيتين ثمانية فالأربعة نصف مجموع هاتين الحاشيتين منها ـ قيل: فيخرج الواحد منه. وعرّف أيضاً بأنّه كمّية تحصل من الواحد بالتكرير أو بالتجزية حتى يشمل التعريف الكسور أيضاً فهذا التعريف عندهم هو الجامع دون الأولين. ويردّ على الأول بأنّ العدد كم منفصل والكم يقبل الانقسام، والوحدة لا تقبله. وعلى الثاني بأنّ الواحد أيضاً نصف مجموع حاشيتيه لأنّ الحاشية أعمّ من الصحيح والكسر والواحد حاشيته التحتانية نصف، والفوقانية واحد ونصف إذ الحاشية التحتانية لكلّ عدد تنقص عنه بمقدار زيادة الفوقانية والمجموع من النصف والواحد والنصف اثنان فالواحد نصف مجموع حاشيتيه، فتأمل. فالحق كما قال العلّامة البهائي في أوّل خلاصة الحساب: إنّ الواحد ليس بعدد وإن تألّف منه الأعداد، كما أنّ الجوهر الفرد عند مثبتيه ليس بجسم وإن تألفت منه الأجسام، وذلك لما قلنا إنّ العدد لكونه كمّاً يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله. وفي الشفاء لم تكن الوحدة غير عدد لأنّها لا انفصال فيها الى وحدات (ج ٢ ط ١ ص ٤٤١).

تبصرة: قال مولانا الامام سيد الساجدين عليه السلام في دعائه متفزعاً الى الله تعالى من الصحيفة الكاملة: لك يا الهي وحدانية العدد. ولا يخفى على البصير لطائف كلامه ودقائق أسراره، ولعلّ مافي الفص الادريسي من فصوص الحكم، وما في أوائل المرحلة الخامسة من الأسفار في بعض أحكام الوحدة والكثرة (ص ١٣٤ ج ١ ط ١) وما في علم اليقين للفيض في الوحدة والعدد وخواصه (ص ٢٦٠ من الطبع الرحلي) وكذلك بعض رسائلنا كلتناء الله تعالى

←

أقول: هاهنا بحثان، الأول: الوحدة مبدأ العدد فانّ العدد إنّما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها، فانّك إذا عقلت وحدة مع وحدة عقلت اثنينية، ونبّه بهذا أيضاً على أنّها ليست عدداً.

الثاني: العدد أنّما يتقوّم بالوحدات لا غير، فليست العشرة متقوّمة بخمسة وخمسة ولا بستة وأربعة ولا بسبعة وثلاثة ولا بثمانية واثنين بل بالواحد عشر مرات، وكذلك كلّ عدد فانّ قوامه من الوحدات التي تبلغ جملتها ذلك النوع وتكون كلّ واحدة من تلك الوحدات جزءاً من ماهيته فانّه ليس تركّب العشرة من الخمستين أولى من تركّبها من الستة والأربعة وغيرها من أنواع الأعداد التي تحتها، ولا يمكن أن يكون الكلّ مقوّماً لحصول الاكتفاء بنوع واحد من التركيب، وإلى هذا أشار ارسطو[١] بقوله: لا تحسبنّ أنّ ستة ثلاثتان بل ستةٌ مرةً واحدةً.

قال: وإذا أُضيف اليها مثلُها حصلت الاثنينيةُ وهي نوعٌ من العدد ثمّ تحصل أنواعٌ لا تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق هي أنواع العدد.

أقول: إذا أُضيف إلى الوحدة وحدة أُخرىٰ حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ـ وقد ذهب قوم غير محقّقين إلى أنّ الاثنين ليس من العدد لأنّه الزوج الأول، فلا يكون نوعاً من العدد كالواحد الذي هو الفرد الأول. وهذا خطأ لأنّ خواص العدد موجودة فيه[٢] وتمثيله بالواحد لا يفيد اليقين ولا الظنّ ـ فاذا انضمّ اليهما واحد آخر حصلت الثلاثة وهي نوع آخر من العدد، فإذا انضمّ آخر حصلت الأربعة وهي نوع آخر مخالف للأول، وعلى هذا كلّما زاد العدد واحداً حصل نوع

← والوحدة في نظر العارف والحكيم يفيدك في ذلك إفادةً تامّةً إن أخذت الفطانة بيدك.

(١) قاله الشيخ في الخامس من ثالثة الهٰيات الشفاء بعد البحث عن حدّ العدد: ولهذا ما قال الفيلسوف المقدّم:لا تحسبنّ أنّ ستة ثلاثة وثلاثة بل هو ستة مرةً واحدةً (ص ٣٤٠ ط ١).

(٢) من خواصه أنّه كم منفصل والاثنان كذلك، وأنّه نصف مجموع حاشيتيه والاثنان كذلك لأنّ حاشيته الفوقانية ثلاث والتحتانية واحدة ومجموعهما أربعة والاثنان نصفها، وأنّ الاثنين صحيح وجذر للأربعة، وأنّه مضعّف واحدة، وأنّه تام، وأنّه منطق.

آخر من العدد، وهذه الأعداد أنواع مختلفة في الحقيقة لاختلافها في لوازمها كالصمم والمنطقية[١] وأشباههما ولما كان التزايد غير متناهٍ بل كلّ مرتبة يفرضها العقل يمكنه أن يزيد عليها واحداً فيحصل عدد آخر مخالف لما تقدمه بالنوع كانت أنواع العدد غير متناهية.

قال: وكلٌّ واحدٍ منها أمرٌ اعتباريٌّ يحكم به العقلُ على الحقائق اذا انضمّ بعضها إلى بعض في العقل انضماماً بحسبه.

أقول: كلّ واحد من أنواع العدد أمر اعتباري ليس بثابت في الأعيان بل في الأذهان يحكم به العقل على الحقائق كأفراد الإنسان أو الفرس[٢] أو الحجر أو غيرها إذا انضمّ بعض تلك الافراد إلى البعض سواءً اتحدت في الماهيّة أو اختلفت فيها، بل يؤخذ مجرد الانضمام في العقل انضماماً بحسب ذلك النوع من العدد، فانّه إذا انضمّ واحد إلى واحدٍ حصل اثنان ولو انضمّت حقيقةٌ مع حقيقةٍ مع ثالثةٍ حصلت الثلاثة وهكذا.

وإنّما لم يكن العدد ثابتاً في الخارج لأنـّه لو كان كذلك لكان عرضاً قائماً بالمحل لاستحالة جوهريته واستقلاله في القيام بنفسه لأنـّه لا يعقل إلاّ عارضاً لغيره فذلك الغير إمّا أن تكون له وحدة باعتبارها يحل فيه العرض الواحد أو لا

---

(١) اعلم أنّ العدد إمّا مطلق أو مضاف، والأوّل يسمّي الصحيح لأنـّه غير مضاف الى غيره؛ والثاني يقابله لأنّ الجزء يضاف الى مافرض واحداً له ولذلك سمّي كسراً. والمطلق إن كان له أحد الكسور التسعة أو جذر فمنطق ـ بالفتح ـ وإلّا فأصمّ. والجذر هو العدد المضروب في نفسه كالثلاثة فانّها اذا ضربت في نفسه حصلت منه تسعة فيسمّى الثلاثة جذراً والتسعة مجذوراً. وإنّما سمّي منطقاً لنطقه بكسره أو جذره، وأصمّ لعدم نطقه بأحدهما. والمنطق إن ساوىٰ أجزاؤه فتام كالستة فانّ لها نصفاً وثُلثاً وسُدساً أي الثلاثة والاثنان والواحد ومجموعها ستة، وسمّي تامّاً لتمامية عدده بالنسبة الى أجزائه . وإن زاد عليها فناقص كالثمانية فانّ لها نصفاً ورُبعاً وثُمناً ومجتمعها سبعة، سمّي ناقصاً لنقصان أجزائه منه. وإن نقص عنها فزائد كالاثني عشر فانّ له نصفاً ورُبعاً وثُلثاً وسُدساً ومجموعها خمسة عشر، سمّي زائداً لزيادة أجزائه عنه.

(٢) تمثيل للحقائق.

يكون، فان كان الأوّل فتلك الوحدة إن وجدت في الآحاد لزم قيام العرض الواحد بالمحال المتعددة، وإن قام بكل واحد وحدة على حدته لم يكن لذلك المجموع وحدة باعتبارها يكون محلاً للعدد وقد فرض خلافه، وإن كان الثاني فالعدد إمّا أن يكون موجوداً في كلّ واحد من الأجزاء أو في أحدها، وعلى التقديرين يكون الواحد عدداً هذا خلف.

قال: والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها وتنقطع بانقطاع الاعتبار.

أقول: قد بيّنا[١] أنّ الوحدة والكثرة من ثواني المعقولات، فالوحدة تعرض لكلّ شيء يفرض العقل فيه عدم الانقسام حتى أنّها تعرض لنفس الوحدة فيقال وحدة واحدة، لكن تنقطع بانقطاع الاعتبار وتعرض الوحدة أيضاً لما يقابلها فيقال كثرة واحدة.

قال: وقد تعرض لها شركةٌ فتتخصّص بالمشهوري وكذا المقابلُ.

أقول: الذي يفهم من هذا الكلام[٢] أنّ الوحدة قد تعرض لها الشركة مع غيرها من الوحدات في مفهوم عدم الانقسام أعني مفهوم مطلق الوحدة، وذلك إذا أُخذت الوحدات متخصّصة بموضوعاتها، فانّ وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مفهوم كونها وحدة، وحينئذٍ تتخصّص كلّ وحدة عن الأُخرىٰ بما تضاف اليه، فإنّ وحدة زيد تتخصّص عن وحدة عمرو باضافتها إلى زيد، وزيد هو المضاف المشهوري لأنّه واحد بالوحدة، والوحدة مضاف حقيقي فإنّ الوحدة وحدة للواحد والواحد واحد بالوحدة، وذات الواحد مضاف مشهوري أعني ذات زيد وعمرو وغيرهما، فاذا أُخذت الوحدة مضافةً إلى زيد تخصّصت وامتازت عن وحدة عمرو.

وكذلك مقابل الوحدة أعني الكثرة فانّ عشرية الاناسي[٣] مساوية لعشرية

---

(١) بيّنه في ثامنة هذا الفصل.

(٢) قال في الشوارق: هذا أحسن ماقيل في توجيه المتن (ص ١٧٨ ط ١ ج ١).

(٣) إِنس بالكسر مردم، أَنَسي بالتحريك وإِنْسيّ يكى، اناسيّ بالتشديد والتخفيف وانا[illegible] واناسٍ جمع (منتهى الارب).

الافراس في مفهوم العشرية والكثرة، وإنّما تتمايزان بالمضاف اليه ـ أعني الاناسي والافراس ـ وهما المضافان المشهوريان.

وقد يمكن أن يفهم من هذا الكلام أنّ مجرد الوحدة ـ أعني نفس عدم الانقسام ـ أمر مشترك بين كلّ ما يطلق عليه الواحد فليس واحداً حقيقياً، أمّا الذات التي يصدق عليها أنّها واحدة ـ أعني المشهوري ـ فانّها ممتازة عن غيرها فهي أحق باسم الواحد فيخصّص المشهوري بالواحد الحقيقي وكذا البحث في الكثرة، والأول أنسب.

قال: وتضاف إلى موضوعها[١] باعتبارين والى مقابلها بثالثٍ وكذا المقابلُ.

أقول: أقرب ما يمكن أن يفسّر به هذا الكلام أنّ الوحدة وحدة للواحد أعني الموضوع لها الذي تقوم الوحدة به فلها اضافة بهذا الاعتبار وهي عرض قائم بالموضوع فلها اضافة الحلول، وهاتان اضافتان عرضتا لها بالنسبة إلى موضوعها وتعرض لها اضافة ثالثة بالنسبة إلى ما يقابلها أعني الكثرة وهي نسبة التقابل.

ومثل هذا النسب الثلاث تعرض لمقابل الوحدة أعني الكثرة.

المسألة الحادية عشرة
في البحث عن التقابل

قال: ويعرض له ما يستحيل عروضُه لها من التقابل.

أقول: يعني به أنّ المقابل للوحدة ـ أعني الكثرة ـ يعرض له ما يستحيل عروضه للوحدة وهو التقابل، فإنّ التقابل لا يمكن أن يعرض للواحد وإنّما يعرض للكثير من حيث هو كثير، ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع في شيءٍ واحد في

(١) وفي (ت) وحدها: وتضاف الى معروضها، والنسخ الأُخرىٰ كلّها: وتضاف الى موضوعها. وقد مضى في أول هذه المسألة كلام الشارح في تفسير الموضوع بالمعروض حيث قال: اذا عرفت هذا فموضوعهما أعني المعروض، بل كان عبارة الماتن هناك المعروض أيضاً حيث قال: ثم معروضهما قد يكون واحداً ... الخ.

زمان واحد من جهة واحدة.

قال: المتنوعِ الى أنواعه الأربعة[١] أعني السلبَ والايجابَ وهو راجع[٢] الى القول والعقد، والعدمَ والملكةَ وهو الأوّل مأخوذاً باعتبار خصوصية مّا، وتقابلَ الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية، وتقابلَ التضايف.

أقول: ذكر الحكماء أنّ أصناف التقابل أربعة، وذلك لأنّ المتقابلين إمّا أن يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، أو يكونا وجوديين، ولا يمكن أن يكونا عدميين لعدم التقابل بين الأمور العدمية، اذ السلب المطلق أنّما يقابله الايجاب إمّا مطلق أو خاص، ولا يقابله سلب مطلق لأنّه نفسه، ولا سلب خاص لأنّه جزئي تحته والسلب الخاص إنّما يقابله ايجاب خاص، لا سلب مطلق لأنّه جزئي له ولا سلب خاص لأنّ مقابليهما[٣] إن لم يتقابلا فظاهر أنّهما لا يتقابلان، وكذلك إن

---

(١) المتنوع مجرور صفة للتقابل، وكل واحد من السلب والايجاب والعدم والملكة وتقابل الضدين وتقابل التضايف منصوب بقوله: أعني. ثم الظاهر من شرح الشارح أنّه جعل القول والعقد مترادفين. وفي مصنّفات القوم فسّر القول بالوجود اللفظيّ، والعقد بالوجود الذهني فالعقد بمعنى المعتقد. ونقل صاحب الشوارق العقل باللام بدل العقد بالدال ثم فسّر القول بالوجود اللفظي، والعقل بالوجود الذهني. وفي غوص القضايا من اللآلي المنظومة:

والعقد والقضية ترادفا اذ ارتباطاً واعتقاداً صادفا

وقال في الشرح: والمقصود أنّ العقد الذي يطلق على القضية إمّا بمعنى الربط أو بمعنى الاعتقاد وكلّ منهما يناسب القضية، انتهى. ثمّ اطلاق القول على القضية سائر في عبارات القوم وفي هذا الغوص من اللآلي أيضاً: أنّ القضية لقول محتمل للصدق والكذب وطار ما أخلّ.

ثمّ إنّ النسخ كلّها كانت العبارة كما اخترناه إلّا نسخة (ت) ففيها: في التحقيق والمشهوري، ثمّ كتبت فوق المشهوري والمشهورية خ ل.

(٢) والحقّ أنّ التقابل بحسب الايجاب والسلب لا يختصّ بالقضايا بل جارٍ فيهما وفي المفردات أيضاً كما حقّق في أوّل الفصل السادس من المرحلة الخامسة من الأسفار (ط ١ ـ ج ١ ـ ص ١٣٦).

(٣) أي مقابل السلب الخاص الأصل، ومقابل السلب الخاصّ المقابل له توضيح هذا الكلام أنّ

تقابلا لصدقهما معاً على غير المتقابلين، وهذا كله ظاهر.

إذا ثبت هذا فنقول: المتقابلان إمّا أن يؤخذا باعتبار القول والعقد، أو بحسب الحقائق أنفسها، والأول هو تقابل السلب والايجاب كقولنا: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب.

والثاني إمّا أن يكون أحدهما عدمياً أو يكونا وجوديين، والأول هو تقابل العدم والملكة وهو يقارب تقابل السلب والايجاب، لكن الفرق بينهما أنّ السلب والايجاب في الأول مأخوذ باعتبار مطلق والثاني مأخوذ باعتبار شيء واحد.

واعلم أنّ الملكة هو وجود الشيء في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شيء من شأنه أن يكون له كالعمى والبصر.

وإن كانا وجوديين فإن عقل أحدهما بالقياس إلى الآخر فهو تقابل التضايف كالأُبوة والبنوّة وإلاّ فهو تقابل التضاد كالسواد والبياض.

واعلم أنّ تقابل التضاد يعاكس تقابل العدم والملكة في التحقيق والمشهورية، وذلك لأنّ الضدين في المشهور[1] يطلقان على كلّ وجوديين متقابلين لا يعقل

← السلب الخاص لا يقابله سلب خاص، مثلاً أنّ عدم الناطق لا يقابله عدم الانسان، وكذلك عدم الفرس لا يقابله عدم البقر، وذلك لأنّ مقابليهما أي مقابل السلب الخاص الأصل، ومقابل السلب الخاص المقابل للأصل إن لم يتقابلا كالمثال الأول حيث إنّ عدم الانسان سلب خاص مقابل لسلب خاص آخر وهو عدم الناطق ومقابلاهما وهما الانسان والناطق لم يتقابلا كما لا يخفى، فالظاهر أنّهما أعني السلب الخاص الأصل والسلب الخاص المقابل له لا يتقابلان كما هو ظاهر، لأنّ نقيض المتساويين متساويان.

وكذلك إن تقابلا ـ أي تقابل مقابلا السلبين الخاصّيين الأصل والمقابل، كالمثال الثاني حيث إنّ الفرس مقابل للبقر والفرس والبقر مقابلا السلبين الخاصّين ـ لا يتقابلان أيضاً لصدقهما معاً أي لصدق السلب الخاصّ الأصل والسلب الخاص المقابل له معاً على غير المتقابلين، المتقابلان الفرس والبقر مثلاً وغيرهما كلّ ماكان غيرهما مثلاً يصدق على الابل بأنّه عدم الفرس كما يصدق عليه بأنّه عدم البقر الذي كان مقابلاً لعدم الفرس.

(١) هذا التفسير منه للضدّين في المشهور هاهنا ليس بسديد، والحقّ ماقاله في شرحه على منطق التجريد للمصنّف الموسوم بالجوهر النضيد من أنّ تقابل الضدين يطلق في المشهور على معنى وفي التحقيق على معنى آخر. امّا في المشهور فيطلق الضدّان على كلّ أمرين

أحدهما بالقياس إلى الآخر وفي التحقيق على أخص من ذلك وهو أن يقيد ماذكر بأن يكون بينهما غاية التباعد، فالسواد والحمرة ضدّان بالمعنى الأول لا الثاني.

وأمّا تقابل العدم والملكة فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شيء عن شيء وبحسب الشهرة على معنى أخص من ذلك وهو أن يقيد الشيء بأن يكون نوعاً أو جنساً قريباً أو بعيداً على اختلاف التفسير، فيقال: هو عدم شيء عمّا من شأنه أن يكون له بحسب نوعه أو جنسه القريب، فعدم البصر عن الحائط عدم ملكة بحسب المعنى الأول وسلب بالمعنى الثاني، فقد ظهر أنّ تقابل الضدين بحسب التحقيق أخصّ منه بحسب الشهرة، وتقابل العدم والملكة بالعكس.

قال: ويندرج تحته الجنس[١] باعتبارٍ عارض.

أقول: لمّا بيّن انقسام التقابل إلى الأنواع الأربعة حتى صار كالجنس لها[٢]

← ينسبان الى موضوع واحد ولايمكن أن يجتمعا فيه سواء كانا وجوديين أو أحدهما، وسواء اندرجا تحت جنس قريب أو لا كما يجعلون الذكورة ضدّ الانوثة، وأمّا بحسب التحقيق مصطلح الحكماء فيطلق الضدّان على كلّ وجوديين بينهما غاية التباعد بشرط اندراجهما تحت جنس قريب يصحّ منهما أن يتعاقبا على موضوع واحد وارتفاعهما معاً عنه، وكذلك المصنّف في أساس الاقتباس والمتألّه الشيرازي في الأسفار وغيرهم في غيرها من الكتب المنطقية والحكمية.

(١) المراد من الجنس التقابل، وضمير تحته راجع الى التضايف، يعني أنّ التقابل مع أنّه جنس لأنواعه الأربعة ومنها التضايف، فهو أحد أنواع التضايف أيضاً باعتبار آخر فجنس النوع صار نوعاً لنوعه ونوعه صار جنساً له، وكم له من نظير باعتبار طروّ الحيثيات على المعاني.
ثمّ لا يخفى على البصير المتدرّب بأُسلوب الكلام أنّ قول الماتن: التقابل المتنوع الى أنواعه الأربعة صريح بأنّ التقابل جنس أو كالجنس لتلك الأربعة، وأنّ الضمير في أيّ موطنٍ كان ينظر الى المرجع القريب إلاّ أن يدل دليل على خلافه، فالمعنى بالجنس التقابل، والمراد بالضمير في تحته التضايف كما أنّ الشارح حمله على هذا النمط وكذلك صاحب الشوارق إلاّ أنّ القوشجي أرجع الضمير الى التقابل وفسّر الجنس بالتضايف، ثمّ قال ماقال وبعد ذلك نقل التفسير الذي قاله الشارح ثمّ أورد عليه، وصاحب الشوارق أجابه وشنّع عليه بأنّه أخطأ في الجواب، فراجع الكتابين حتى تجد الصواب في البين.

(٢) أتى بالكاف تنبيهاً على أنّ التقابل ليس جنساً على الحقيقة لما تحته بوجه من الوجوه، وقد دلّ عليه الشيخ بقوله: وذلك لأنّ المتضايف ماهيته أنّه معقول بالقياس الى غيره، ثمّ يلحق ←

ذكر أنّ مطلق التقابل يندرج تحت أحد أنواعه أعني التضايف، فانّ التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضايف، وذلك لأنّ المقابل لا يعقل إلاّ مقيساً الى غيره لكن باعتبار عروض التقابل، فانّ المقابل لا من هذه الحيثية قد لا يكون مضايفاً فانّ ذات السواد وذات البياض لا باعتبار التقابل ليسا من المتضايفين، فإذا أُخذ السواد مقابلاً للبياض كان نوعاً من المضاف المشهوري، فقد ظهر أنّ الجنس أعني المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت التضايف باعتبار عروض التقابل ولا استبعاد في أن يكون الشيء أخصّ أو مساوياً من نوعه باعتبار عارض يعرض له.

قال: ومقوليتهُ عليها بالتشكيك وأشدُّها فيه الثالثُ[١].

← هذه اماهيّة أن يكون مقابلاً ليس أنّها يتقوّم بهذا فانّه ليس هذا من المعاني التي يجب أن يتقدّم في الذهن أوّلاً حتى يتقرر في الذهن أنّ الشيء ماهيته مقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء متضايفاً لزم في الذهن أن يكون على صفة التقابل، فالذاتية بشرائطها غير موجودة بين التقابل وبين الأشياء التي هي كالأنواع للتقابل، انتهى.

ثمّ إنّ صاحب الشوارق بعد نقل كلام الشيخ المذكور قال: أتى الشيخ بالتضايف على سبيل التمثيل لجريانه في التضاد وغيره ويدل عليه قول المصنف أيضاً ومقوليته عليها بالتشكيك لما سيأتي من نفي التشكيك في الذاتيات وسواء في ذلك الاعتباريات وغيرها، انتهى.

وقول الفخر الرازي على مانقله القوشجي من أنّا نعقل ماهيّة المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين، بالتقابل مأخوذ من دليل الشيخ كما لايخفى.

ثمّ إنّ المحقّق الماتن قال في أساس الاقتباس (ص ٥٨ ط ١) بعبارة أوضح وأوجز ماهذا لفظه: وحمل تقابل بر اين اقسام نه چون حمل اجناس بود چه ماهيت بعضى بى تعقل تقابل معقول است بل چون لوازم بود.

(١) قد أصاب العبارة في سائر النسخ تحريف فاحش، حيث حرف فيها الثالث بالسلب أو السالب. الصواب الثالث بدل السلب أو السالب بلا دغدغة كما في (ت)، أي الثالث من أنواع التقابل الأربعة في العبارة المتقدمة وهو تقابل الضدّين، على أنّ السلب لا يوافق شرح العلّامة الحليّ أيضاً لأنّه قال: فانّ تقابل الضدّين أشدّ في التقابل من تقابل السلب والايجاب، وبعد ذلك قال: وقيل إنّ تقابل السلب والايجاب أشدّ من تقابل التضاد.

ثمّ إنّ تقابل الضدّين أشدّ لأنّ محلّهما في الاتصاف بأحدهما يفتقر الى سلب الآخر ←

أقول: التقابل يقال على أصنافه الأربعة لا بالسوية بل بالتشكيك، فانّ تقابل الضدّين أشدّ في التقابل من تقابل السلب والايجاب، وذلك لأنّ ثبوت الضدّ يستلزم سلب الآخر وهو أخص منه دون العكس فهو أشدّ في العناد للآخر من سلبه.

وقيل: إنّ تقابل السلب والايجاب أشدّ من تقابل التضاد، لأنّ الخير لذاته خير وهو ذاتي وأنّه ليس بشرّ وأنّه عرضي واعتقاد أنّه شرّ يرفع العرضي وأنـه ليس بخير يرفع الذاتي، فيكون منافاة السلب أشدّ.

قال: ويقال للأول تناقضٌ ويتحقّق في القضايا بشرائط ثمان.

أقول: تقابل السلب والايجاب إن أُخذ في المفردات كقولنا: زيد لا زيد، فهو تقابل العدم والملكة، وإن أُخذ في القضايا سمّي تناقضاً كقولنا: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب، وهو إنّما يتحقّق في القضايا بثمان شرائط:

الأول: وحدة الموضوع فيهما، فلو قلنا: زيد كـاتب، عـمرو ليس بكـاتب، لم تتناقضا وصدقتا معاً.

الثاني: وحدة المحمول، فلو قلنا: زيد كاتب، زيد ليس بـنجّار، لم تـتناقضا وصدقتا معاً.

الثالث: وحدة الزمان، فلو قلنا: زيد موجود الآن، زيد ليس بموجود أمس، أمكن صدقهما.

الرابع: وحدة المكان، فلو قلنا: زيد موجود في الدار، زيد ليس بموجود في السوق، أمكن صدقهما.

الخامس: وحدة الاضافة، فلو قلنا: زيد أب أي لخـالد، زيـد ليس بأب أي لعمرو، أمكن صدقهما.

السادس: وحدة الكلّ والجزء، فلو قلنا: الزنجي أسود أي بعضه، الزنجي ليس

← ويستلزمه وهو ـ أي ثبوت الضدّ ـ أخصّ من السلب دون العكس، لأنّ السلب لا يستلزم الضدّ، فهو ـ أي ثبوت الضدّ ـ أشدّ في العناد للآخر من سلبه. فالضدّان فيهما سلب ضمني مع كونهما في غاية الخلاف، ولذلك كان أشدّها في التقابل الثالث . وفي الأصفار (ط ١ ـ ج ١ ـ ص ١٣٥): «اعلم أنّ مقولية التقابل على أقسامه بـالتشكيك، وأشـدّها فـي بـابه السـلب والايجاب».

بأسود أي ليس كلّ أجزائه كذلك، أمكن صدقهما.

السابع: وحدة الشرط، فلو قلنا: الأسود قابض للبصر[١] أي بشرط السواد، الأسود ليس بقابض للبصر أي لا بشرط السواد، أمكن صدقهما.

الثامن: وحدة القوة والفعل، فلو قلنا: الخمر في الدَّن مسكر بالقوة، الخمر في الدَّن ليس بمسكر بالفعل، لم تتناقضا وصدقتا معاً.

قال: هذا في القضايا الشخصية، أمّا المحصورةُ فبشرطٍ تاسع وهو الاختلاف فيه فانّ الكلّية ضدٌّ[٢]، والجزئيتان صادقتان.

أقول: اعلم أنّ القضية إمّا شخصية أو مسورة أو مهملة، وذلك لأنّ الموضوع إن كان شخصياً كزيد سمّيت القضية شخصية، وإن كان كلياً يصدق على كثيرين فامّا أن يتعرض للكلية والجزئية فيه أو لا، والأول هو القضية المسورة كقولنا: كلّ انسان حيوان، بعض الانسان حيوان، لا شيء من الانسان بحجر، بعض الانسان ليس بكاتب.

والثاني هو المهملة كقولنا: الانسان ضاحك، وهذه في قوة الجزئية فالبحث عن الجزئية يغني عن البحث عنها.

إذا عرفت هذا فنقول: الشرائط الثمان كافية في القضية الشخصية، أمّا المحصورة فلابدّ فيها من شرط تاسع وهو الاختلاف في الكم، فانّ الكليتين متضادتان لا تصدقان، ويمكن كذبهما كقولنا: كلّ حيوان انسان، لا شيء من الحيوان بانسان، والجزئيتان قد تصدقان كقولنا: بعض الحيوان انسان، بعض

---

(١) لو ذكر المثال هكذا ـ كما في سائر الكتب ـ: الجسم مفرق للبصر بشرط كونه أبيض، وليس بمفرق بشرط كونه أسود، لكان أولىٰ.

(٢) كما في النسخ كلّها إلاّ نسخة (ت) ففي هامشها: فانّ الكلية ضدّ الكلية وكأنّ تعليقة اُدرجت في المتن، وذلك لأنّ الكلام في تناقض القضايا، وصرّح بأنّ شرطه في المحصورة الاختلاف ومع الاختلاف لا يصدق الضدّية، فهذا قرينة بيّنة في أنّ المراد من قوله الكلية ضدّ هو أنّ الكلية ضدّ الكلية فلا حاجة الى ذكرها مع بناء الرسالة على الايجاز.

الحيوان ليس بانسان، أمّا الكلية والجزئية فلايمكن صدقهما البتة ولا كذبهما كقولنا: كلّ انسان حيوان، بعض الانسان ليس بحيوان، فهما المتناقضان.

قال: وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف فيها[١] بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقاً ولا كذباً.

أقول: لابدّ في القضايا الموجهة من الاختلاف في الجهة بحيث لا يمكن صدقهما معاً ولا كذبهما، ونعني بالجهة كيفية القضية من الضرورة والدوام، والإمكان والإطلاق فانّهما لو لم يختلفا في الجهة أمكن صدقهما أو كذبهما كالممكنتين فانّهما تصدقان مع الشرائط التسع كقولنا: بعض الانسان كاتب بالإمكان، لا شيء من الانسان بكاتب بالإمكان، وكالضرورتين فانّهما تكذبان كقولنا: بعض الانسان بالضرورة كاتب، لا شيء من الانسان بالضرورة كاتب، وليس مطلق الاختلاف في الجهة كافياً في التناقض ما لم يكن اختلافاً لا يمكن اجتماعهما معه، فانّ الممكنة والمطلقة المتخالفتين كماً وكيفاً لا تتناقضان كما قلنا في الممكنتين، أمّا الممكنة والضرورية إذا اختلفتا كماً وكيفاً فانّهما تتناقضان وكذا المطلقة والدائمة.

قال: وإذا قيد العدمُ بالملكة في القضايا سمِّيت معدولةً وهي تقابل الوجوديةَ[٢] صدقاً لا كذباً لامكان عدم الموضوع فيصدق مقابلاهما.

أقول: لمّا ذكر حكماً من أحكام التناقض شرع في بيان حكمٍ من أحكام تقابل العدم والملكة، وهو أنّ العدم إذا اعتبر في القضايا سمّيت القضيّة معدولة وهو ما يتأخر فيها حرف السلب عن الربط كقولنا: زيد هو ليس بكاتب، وهي تقابل

---

(١) قد حرفت العبارة في سائر النسخ بهذه الصورة: وهو الاختلاف أيضاً بحيث. ولكن الصواب: وهو الاختلاف فيها بحيث، كما اخترناه في المتن موافقاً لنسخة (ت) وضمير فيها راجع الى الجهة بقرينة الموجّهات، كما في الشرح وكما أنّ العبارة السابقة وهو الاختلاف فيه راجع الى الحصر بقرينة المحصورة.

(٢) أي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة.

الوجودية في الصدق لامتناع صدق الكتابة وعدمها على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة، ويجوز كذبهما معاً عند عدم الموضوع، وإذا كذبا حينئذٍ صدق مقابل كلّ واحد منهما فيصدق مقابل الموجبة المعدولة وهي السالبة المعدولة، ومقابل الموجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لإمكان صدق السلب في الطرفين عن الموضوع المنفي.

قال: وقد يستلزم الموضوعُ أحدَ الضدّين بعينه أو لا بعينه، أو لا يستلزم شيئاً منهما عند الخلوّ أو الاتصاف بالوسط[١].

أقول: هذه أحكام التضاد وهي أربعة: الأول أنّ أحد الضدين بعينه قد يكون لازماً للموضوع كسواد القار، وقد لا يكون فإمّا أن يكون أحدهما لا بعينه لازماً للموضوع كالصحة والمرض للبدن، أو لا يكون فإمّا أن يخلو عنهما معاً كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة أو يتصف بالوسط كالفاتر[٢].

قال: ولا يُعقل للواحد ضدّان.

أقول: هذا حكم ثانٍ للتضاد وهو أنّه لا يعرض[٣] بالنسبة إلى شيءٍ واحدٍ إلاّ لواحدٍ فلا يضاد الواحد الاثنين لأنّ الواحد إذا ضاد اثنين فامّا بجهة واحدة أو بجهتين، فان كان بجهة واحدة فهو المطلوب وهو أنّ ضد الواحد واحد هو ذلك القدر المشترك بينهما، وإن كان بجهتين كان ذلك وجوهاً من التضاد لا وجهاً واحداً وليس البحث فيه.

قال: وهو منفيّ[٤] عن الأجناس.

أقول: هذا حكم ثالث للتضاد وهو أنّه منفي عن الأجناس ولا ينتقض بالخير

---

(١) أي أو عند الاتصاف بالوسط. (٢) وهو المتوسط بين الحرارة والبرودة.

(٣) هذا الدليل بأسره خلاصة ماذكره الشيخ في الهٰيات الشفاء وكذا الحكمان الآتيان (ج ٢ ط١ ص ٤٢٥ وص ٥٥١).

(٤) أي التضادّ منفّي عنها. وقال الشارحان صاحب الشوارق والقوشجي: إنّ مستند هذا الحكم والحكم الآتي وهو قوله: ومشروط في الأنواع باتحاد الجنس، هو الاستقراء.

والشر لأنّهما ليسا جنسين[١] ولا ضدّين من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص.

قال: ومشروطٌ في الأنواع باتحاد الجنس.

أقول: هذا حكم رابع للتضاد العارض للأنواع وهو اندراج تلك الأنواع تحت جنس واحد أخير ولا ينتقض بالشجاعة والتهور[٢] لأنّ تقابلهما من حيث الفضيلة والرذيلة العارضتين لا من حيث ذاتيهما.

قال: وجعلُ الجنس والفصل واحدٌ[٣].

أقول: الجنس والفصل في الخارج شيء واحد لأنّه لا يعقل حيوانية مطلقة موجودة بانفرادها انضمّت اليه الناطقية فصارت انساناً بل الحيوانية في الخارج هي الناطقية فوجودهما واحد؛ وهذه قاعدة قد مضى تقريرها، والذي يخطر لنا أنّ الغرض بذكرها هاهنا الجواب عن إشكال يورد على اشتراط دخول الضدّين تحت جنس واحد، وتقريره أنّ كلّ واحد من الضدّين قد اشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لأنّه واحد فيهما، فان وقع التضاد فانّما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد وإلاّ لزم التسلسل، فلا تضادّ حقيقي في النوعين بل في الفصلين الذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد.

وتقرير الجواب أنّ الفصل والجنس واحد في الأعيان، وإنّما يتميزان في العقل فجعلاهما واحد هو النوع فكان التضاد عارضاً في الحقيقة للأنواع لا للفصول الاعتبارية، لأنّ التضادّ إنّما هو في الوجود لا في الأُمور المتعلقة، فهذا مافهمته من هذا الكلام ولعلّ غيري يفهم منه غير ذلك.

---

(١) لأنّا قد نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير أو الشر مع الذهول عن كونها خيرات أو شروراً وقد تقدّم آنفاً توضيح ذلك تفصيلاً عن الشيخ والطوسي.

(٢) بأن يقال: إنّهما ضدّان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة.

(٣) قد تقدّم في المسألة الرابعة من هذا الفصل أيضاً حيث قال: وجعلاهما واحد، ثم إنّ العبارة في (م ت ص) منصوبة هكذا: وجعل الجنس والفصل واحداً بالنصب والباقية بالرفع. والظاهر أنّ الرفع صواب.

الفصل الثالث
في العلّة والمعلول

قال: كلّ شيءٍ يصدر عنه أمرٌ[1] إمّا بالاستقلال أو الانضمام فانّه علّة لذلك

---

(١) أورد عليه المحقّق الشريف بأنّ هذا التعريف بظاهره لا يتناول غير الفاعلية، إذ لا صدور من غير الفاعلية فالأولى أن تعرف بالاحتياج فيقال: العلّة مايحتاج اليه أمر. قال صاحب الشوارق: إنّما قال بظاهره لامكان تأويل الصدور الى الاحتياج كما يشعر به أيضاً قوله: فالأولى، ثمّ حمل الصدور على معنى عام حتى يجري في العلل كلّها، ثمّ قال: لا بأس بالتعريف، لأنّ قوله: بالانضمام يشمل العلل الثلاث أيضاً، ثمّ قال: أو يكون التعريف للفاعلية ويفهم غيرها منه بالمقايسة.

أقول: الأمر الأهم في المقام هو أن يعلم أنّ العلّة والمعلول بمعناهما المتعارف في الأذهان لايجري على الأوّل تعالى وآياته التي هي مظاهر أسمائه التي هي شؤون ذاته الصمدية التي لاجوف لها، وأنّ التمايز بين الحق سبحانه وبين الخلق ليس تمايزاً تقابليّاً، بل التمايز هو تميز المحيط عن المحاط بالتعين الاحاطي والشمول الاطلاقي الذي هو الوحدة بمعناها الحقيقي، بل اطلاق الوحدة من باب التفخيم وهذا الاطلاق الحقيقي الاحاطي حائز للجميع ولا يشذّ عن حيطته شيء فهو الكمال الحقيقي وهو سبحانه محيط بكلّ شيء لأنّه الحيّ القيّوم أي القائم لذاته والمقيم لغيره لا أنّه محيط على كلّ شيءٍ فقط. فيجب تلطيف السرّ في معنى الصدور والتميز بين الحق والخلق وكون العلّة والمعلول على النحو المعهود المتعارف في الأذهان السافلة ليس على ما ينبغي بعزّ جلاله وعظموته سبحانه وتعالىٰ.

وبالجملة، يجب الوصول الى نيل التوحيد القرآني حتى يعلم أنّ البينونة بين العلّة ومعلولها في المقام ليست عزلية بل وصفيّة بمعنى سلب السلوب والحدود والنواقص عنه تعالى حتى يعلم أنّ اطلاق العلّة والمعلول في المقام على ضرب من التوسع في التعبير أرفع وأشمخ من المعنى المعهود.

الأمر والأمر معلول له.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن لواحق الماهيّة شرع في البحث عن العلّة والمعلول لأنّهما من لواحق الماهيّة وعوارضها وهما من الأُمور العامة أيضاً، ونفس اعتبار العلّية والمعلولية من المعقولات الثانية ومن أنواع المضاف .

وفي هذا الفصل مسائل:

المسألة الأُولى
في تعريف العلّة والمعلول

وهما وإن كانا من المتصورات القطعية لكن قد يعرض اشتباه مّا فيذكر على سبيل التنبيه والتميز مايزيل ذلك الاشتباه، فاذا فرضنا صدور شيْءٍ عن غيره كان الصادر معلولاً والمصدور عنه علّةً سواءً كان الصدور على سبيل الاستقلال كما في العلل التامة[١]، أو على سبيل الانضمام كجزء العلّة، فانّ جزء العلّة شيءٌ يصدر عنه أمر آخر لكن لا على سبيل الاستقلال فهو داخل في الحد .

المسألة الثانية
في أقسام العلّة

قال: وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية.

أقول: العلّة هي ما يحتاج الشيء اليه، وهي إمّا أن تكون جزءاً من المعلول أو خارجة عنه، والأول إمّا أن يكون جزءاً يحصل به الشيء بالفعل أو بالقوة والأول الصورة والثاني المادة، وإن كانت خارجة فإمّا أن تكون مؤثّرة أو يقف التأثير عليها فالأول فاعل والثاني غاية.

المسألة الثالثة
في أحكام العلّة الفاعلية

قال: فالفاعل مبدأالتأثير وعندوجوده بجميع جهاتالتأثير يجب وجودالمعلول.

---

(١) هكذا في النسخ الاصيلة المعتبرة على صورة الجمع، وفي بعض النسخ جاءت الكلمة بالافراد أي العلّة التامة .

أقول: الفاعل هو المؤثّر والغاية ما لأجله الأثر والمادة والصورة جـزءاه[١] وإذا وجد المؤثّر بجميع جهات التأثير وجب وجود المعلول، لأنّه لو لم يجب لجـاز وجود الأثر عند وجود الجهات بأجمعها وعدمه، فتخصيص وقت الوجود به إمّا أن يكون لأمر زائد أو لا يكون، فان كان الأول لم يكن المؤثّر المفروض أولاً تاماً هذا خلف، وإن كان الثاني لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال.

قال: ولا تجب مقارنة العدم.

أقول: ذهب قوم إلى أنّ التأثير أنّما يكون لما سبق بالعدم وهو على الاطلاق غير سديد، بل المؤثّر إن كان مختاراً[٢] وجب فيه ذلك لأنّ المختار أنّـما يـفعل بواسطة القصد وهو أنّما يتوجّه الى شيءٍ معدومٍ وإن كان موجباً لم يجب فيه ذلك.

قال: ولا يجوز بقاء المعلول بعده[٣] وإن جاز في المُعِدّ.

أقول: ذهب قوم غير محقّقين[٤] إلى أنّ احتياج الأثر إلى المؤثّر أنّما هو آن حدوثه، فإذا أوجد الفاعل الفعل أُستغني الفعل عنه فجاز بقاؤه بعده، وتمثّلوا في ذلك بالبناء الباقي بعد الباني[٥] وغيره من الآثار وهو خطأ، لأنّ علّة الحاجة وهي الامكان ثابتةٌ بعد الإيجاد فثبتت الحاجة والبَنّاء ليس علّة مؤثّرة في وجود البناء الباقي، وإنما حركته علّة لحركة الأحجار ووضعها على نسبة معينة، ثمّ بقاء الشكل

---

(١) أي جزءا الاثر الذي هو معلول.

(٢) وقد تقدّم الكلام فيه في المسألة الرابعة والأربعين من الفصل الأوّل.

(٣) أي بعد الفاعل في قوله: فالفاعل مبدأ التأثير.

(٤) وأمّا قول المحقّقين فقد تقدّم في المسألة التاسعة والعشرين من الفصل الأوّل من أنّ علّة احتياج الأثر الى مؤثّره هو الامكان لا غير.

(٥) وكذا بالابن الباقي بعد الأب وبالسخونة الباقية بعد النار، وقالوا: لو جاز على الباري العدم لما أضرّ عدمه بقاء العالم، وشنّع عليهم الشيخ في كتابي الاشارات والشفاء. أمّا الاشارات فقد تقدّم نقل كلامه منه في تلك المسألة المذكورة، وأمّا كلامه في الشفاء فيطلب في الثاني من سادسة الآلهيات (ص ٥٢٤ ج ٢ ط ١).

معلول لأمر آخر.

هذا في العلل الفاعلية، أمّا العلل المعدّة فإنّها تعدم وإن كانت معلولاتها موجودةً كالحركة المعدّة للوصول والحرارة.

قال: ومع وحدته يتّحد المعلول(١).

---

(١) يعني مع وحدة الفاعل الذي هو مبدأ التّأثير يتحد المعلول، ويعبّرون عنه بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد. والشيخ في الاشارات وسم هذا المطلب بالتنبيه حيث قال في الفصل الحادي عشر من خامس الاشارات: تنبيه مفهوم أنّ علّة مايجب عنها ـ أ ـ غير مفهوم أنّ علّة مابحيث يجب عنها ـ ب ـ الخ. وقال المحقّق الماتن في شرحه عليه: يريد بيان أنّ الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد إلاّ شيئاً واحداً بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح، ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وإنّما كثرت مدافعة الناس إياه لاغفالهم معنىٰ الوحدة الحقيقية.

أقول: وللراقم في هذا المقام من شرحه على الاشارات تعليقة هي العمدة والأصل في بيان صدور الواحد عن المبدأ الأوّل الواحد الأحدي الصمدي سبحانه وتعالى فعليك بالغور فيها وهي مايلي:

إنّ هذه المسألة أي الواحد الأحدي لا يصدر عنه إلاّ واحد من أُمّهات المسائل الفلسفية وقد تعاضد العقل والنقل فيها فانّه تحقّق عن الشرع أول ماخلق الله العقل، ثمّ إنّ لهذه المسألة الرصينة شأناً آخر أجلّ وأدقّ مما ذكر في هذا الكتاب وأترابه، وقد برهن في الحكمة المتعالية والصحف العرفانية، والوصول إلىٰ ادراك حقيقته يحتاج الى تلطيف سرّ وتدقيق فكر وتجريد نظر. وذلك الشأن هو الفرق بين أوّل ماصدر وبين أوّل ماخلق، فانّ أوّل ماخلق هو العقل والخلق هو التقدير فالعقل هو تعيّن تقديري من التعينات التقديرية، وهذا التعين شأن من شؤون الصادر الأوّل ونقش من نقوشه وكلمة من كلماته العليا، وبتعبير آخر على نحو توسع في التعبير أنّ هذا التعين عارض على مادة الممكنات وتلك المادة هو الوجود المطلق بمعنى نفس الرحمن لا الوجود المطلق الحق الأحدي المنزّه عن هذا الاطلاق. والصادر الأوّل هو الوجود المنبسط الساري في الممكنات ومنها العقل. فأوّل ماخلقه الله تعالىٰ هو العقل، وأمّا أوّل ماصدر عنه تعالىٰ فهو الوجود المنبسط الذي هو مادة العقل ومادة جميع الممكنات.

وفي آخر نصوص الصدر القونوي: والحقّ سبحانه وتعالى من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلاّ واحد لاستحالة اظهار الواحد وايجاده من حيث كونه واحداً ماهو اكثر من واحد، ←

أقول: المؤثّر إن كان مختاراً[١] جاز أن يتكثر أثره مع وحدته، وإن كان موجباً ذهب الأكثر إلى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد، وأقوىٰ حججهم أنّ نسبة المؤثّر إلى أحد الأثرين مغايرة لنسبته إلى الآخر، فإن كانت النسبتان جزئيه[٢] كان مركباً وإلاّ تسلسل.

وهي عندي ضعيفة[٣] لأنّ نسبة التأثير والصدور تستحيل أن تكون وجودية

← لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان المكوّنات وما وجد منها ومالم يوجد مما سبق العلم بوجوده، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلىٰ الذي هو أوّل موجود المسمّى أيضاً بالعقل الأوّل وبين سائر الوجودات، الخ.

فراجع في تلك الغاية القصوى الى المرحلة السادسة من الحكمة المتعالية أعني الأسفار في العلّة والمعلول، سيما الفصل المعنون بقوله في الكشف عمّا هو البغية القصوى. وقد شرح هذا الفصل الحكيم الآلهي آقا علي المدّرس في بدائع الحكم (ص ١٨٤) ، وهكذا الى الأسفار (ج ١ ص ١٩٣ ط ١) والى المقام الخامس من مصباح الانس لابن الفناري في شرح مفتاح الغيب (ص ٦٩ ط ١) ورسالتنا الفارسية الموسومة بوحدت از ديدگاه عارف وحكيم تجديك في المقام جدّاً، والله سبحانه وليّ التوفيق.

(١) المؤثّر الأوّل سبحانه وتعالى مختار باتفاق المتألّهين في التوحيد، والفاعل الموجب هو المبدأ الطبيعي أعني الأصول الأزلية المادية التي هي أجزاء لا تتجزأ وجواهر فردة على ماذهب اليه القائلون بها في تكوّن صورة العالم ولم يتفوّه حكيم الٰهي بأن الواجب سبحانه فاعل موجب، كما لم يذهب الى جواز صدور الكثرة عن الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية لبراءته عن الحيثيات الكثيرة، ومع ذلك كلّه يقول بسيط الحقيقة كلّ الاشياء، فافهم.

(٢) كلمة جزئَيه على التثنية المضافة الى الضمير.

(٣) كذا قال ﵀ في كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد للمصنّف ﵀ حيث قال الخواجه: ويكون مقدوره عند الحكماء بلا توسّط شيئاً واحداً والباقي بتوسط، قال الشارح: أقول: ذهب الأوائل الى أنّ الله تعالى يفعل بذاته لا بتوسط شيء آخر واحداً لا أزيد والباقي بتوسط ذلك الصادر عنه، لأنّه تعالى واحد من كلّ جهة والواحد من كلّ جهة لا يصدر عنه شيئان، لأنّ مفهوم صدور الأوّل عنه مغاير لمفهوم صدور الثاني. وهذان المفهومان إن كانا مقوّمين لزم تركيب واجب الوجود فلا يكون واجباً، وكذا إن كان أحدهما داخلاً. وإن كانا خارجين كان مفهوم صدور أحدهما عنه غير مفهوم صدور الآخر ويتسلسل. →

← ثم قال ردّاً عليهم: وهذا الكلام في غاية السقوط، لأنّ مفهوم الصدور اعتباري لا تحقّق له في الخارج وإلاّ لزم التسلسل ويلزم امتناع اتصاف البسيط بأكثر من واحد لأنّ مفهوم اتصافه بأحد الشيئين مغاير لمفهوم اتصافه بالآخر وامتناع سلب شيئين عن واحد (ص ٤٤ ط ١).
وكذا في كتابه المسمّى نهج المسترشدين الذي شرحه الفاضل المقداد وسمّى ذلك الشرح إرشاد الطالبين حيث قال في النهج: ويمكن استناد معلولين الى علّة بسيطة الى آخر ماقال.
والفاضل المقداد بعدما نقل مذهب الحكماء قال على مذهب العلاّمة: والجواب ـ يعني الجواب عن الحكماء ـ من وجهين: الأوّل من حيث النقض وهو أنّا نمنع القسمة وحصرها فانّ ذلك أنّما يتم على تقدير كون الصدورين موجودين في الخارج، فيقال فيهما إمّا أن يكونا داخلين أو خارجين، الىٰ آخر الكلام. وأمّا إذا كانا مفهومين ذهنيين لاتحقّق لهما في الخارج فانّا نختار حينئذٍ أنّهما خارجان ولايلزم التسلسل لعدم احتياجهما الى العلّة.
ثمّ قال: ثمّ المصنّف ـ يعني صاحب النهج ـ استدل على كون الصدور أمراً اعتبارياً لا وجود له في الخارج فانّه لو كان موجوداً في الخارج لزم التسلسل واللازم باطل فكذا الملزوم. بيان الملازمة أنّه لا جائز أن يكون واجباً لاستحالة تعدّد الواجب، واستحالة كونه عرضاً فيكون ممكناً فيكون له صدور وننقل الكلام الى صدوره ونقول فيه كما قلنا في الأول فيلزم التسلسل.
الثاني من حيث المعارضة وهي هنا نقض اجمالي وذلك من وجهين (الأوّل) أنّه يلزم أن لايصدر عن ذلك البسيط شيء أصلاً، وذلك لأنكم تسلّمون صدور أمر واحد عن تلك العلّة البسيطة، وحينئذٍ نقول: ذلك الواحد له صدور فيكون مغايراً للعلّة ولذلك الواحد لكونه نسبة اليهما فامّا أن يكون داخلاً في العلّة أو خارجاً، فمن الأوّل يلزم التركيب، ومن الثاني يلزم التسلسل.
(الثاني) أنّه لو صحّ ماذكرتم لزم أن لايسلب من الواحد اكثر من واحد، وأن لا يتصف إلاّ بشيءٍ واحد. أمّا الأوّل فلأنّ سلب (ا) عن (ج) مغاير لسلب (ب) عنه، لأنّا نعقل أحد السلبين ونغفل عن الآخر فامّا أن يكونا داخلين أو خارجين الى آخره.
وأما الثاني فلأنّ اتّصاف (ا) بـ(ب) غير اتصافه بـ(ج) وهما أيضاً مغايران لما قلنا فإمّا أن يكونا داخلين أو خارجين ـ الى آخر الكلام ـ ويلزم ماقلتم، انتهى (ص٨٦ ط ١).
أقول: إنّ السنخية بين الفاعل وفعله مما لايعتريه ريب ولايتطرق اليه شائبة دغدغة ويعبّرون عنها بالسنخية بين العلّة ومعلولها وكلّ فعل يصدر من فاعله على جهة خاصّة فيه وإلاّ يلزم صدور كلّ شيء عن كلّ شيء وظهور كلّ أثر عن كلّ شيء وهو كما ترى، فان صدر عن ←

وإلاّ لزم التسلسل، واذا كانت من الأُمور الإعتبارية استحالت هذه القسمة عليها.

قال: ثمّ تعرض الكثرة[١] باعتبار كثرة الاضافات.

أقول: لمّا بيّن أنّ العلّة الواحدة لايصدر عنها إلاّ معلول واحد لزم أن تكون الموجودات بأسرها في سلسلة واحدة بحيث يكون أيّ موجود فرضته علّةً لأيّ موجود فرضته أو معلولاً له إمّا قريبة أو بعيدة فلا يوجد شيئان يستغني أحدهما عن الآخر والوجود يكذب هذا فأوجبوا وقوع كثرة في المعلول الأول غير حقيقية بل إضافية يمكن أن يتكثر بها التأثير، قالوا: لأنّ المعلول الأول بالنظر إلى ذاته ممكن وبالنظر إلى علّته واجب وله ماهية ووجود مستفاد من فاعله وهو يعقل ذاته لتجرّده ويعقل مبدأه، وهذه جهات كثيرة إضافية يقع بها التكثّر ولا تثلم وحدته ويصدر عنه باعتبار كلّ جهة شيءٌ.

وهذا الكلام عندنا في غاية السقوط، لأنّ هذه الجهات لا تصلح للتأثير[٢]

← فاعل أثران فلاشك أنّ فيه جهتين صدر كلّ واحد منهما عن كلّ واحدة منهما. وهذه الجهة هي الحيثية الواقعية المتحقّقة في ذات الفاعل وهو مبدأ صدور الأثر ومنشأ ظهوره والأمر الاعتباري المحض الذي يفرض في الذهن فرضاً بلا واقع أنّى له شأنية الاصدار. فما قالوا في صدور الكثرة عن الواحد محقّق في الفاعل ذي الحيثيات النفس الأمرية لا الفاعل الصمد الذي هو الأول والآخر والظاهر والباطن. وحيث علمنا وأيقنا بأنّ نضد الكلمات الآلهية على نظم أتمّ وأحسن فلا يصدر من فاعلها القيّوم إلاّ واحد هو نور مرشوش ورق منشور، ثمّ تصور بصور الكثرة غير المتناهية الأشرف فالأشرف نزولاً والأخس فالأخس صعوداً على وفق علمه العنائي الذي هو عين ذاته، والكثرات مرايا آياته ومظاهر أسمائه وصفاته. ثمّ إنّ كلام الخواجه ليس إلاّ في صدور الفعل عن فاعله وامّا إن كان الفاعل واجب الوجود لذاته فهو غير مصرّح في كلامه، فتأمّل.

(١) اشارة الى جواب ماقاله المتكلّمون من أنّه لو لم يصدر عن الواحد إلاّ الواحد لما يصدر عن المعلول الأول إلاّ واحد هو الثاني، وعنه واحد هو الثالث وهلمّ جرّاً، فيكون الموجودات سلسلة واحدة طولية فكيف ظهرت الكثرات العرضية.

(٢) هذا الاعتراض أورده الفخر الرازي أيضاً. والحق أنّ الفاعل في الوجود هو الحق سبحانه وتلك الجهات هي شؤون ظهور آثاره. وما قالوه من أنّ العقل يعقل ذاته لتجرّده ويعقل مبدأه ←

لأنّها أُمور اعتبارية ومساوية لغيرها ولا تكون شروطاً فيه.

قال: وهذا الحكم ينعكس على نفسه(١).

← فليس عقلاً مبايناً وموجوداً متمايزاً عن فاعله سبحانه وإلاّ كان الواجب واحداً بالعدد وهو سبحانه في السماء إلٰه وفي الأرض إلٰه وقيوم لهما وله مافي السماوات والأرض بالملكية الحقيقية التي يعبرون عنها بالاضافة النورية الاشراقية. نعم لو تفوّه بأنّ الماهيّات متأصّلة في تحقّقها، أو الموجودات حقائق متمايزة متباينة لكان الاعتراض وارداً ولكن الأمر أرفع من تأصّلها رأساً وأشمخ من تباينها أصلاً. والحكم على التوحيد الصمدي محكم غاية الاحكام.

(١) النسخ كلّها على نفسه إلاّ (ت) فهي: الى نفسه. يعني أنّ قولنا مع وحدته يتّحد المعلول ينعكس على نفسه أي مع وحدة المعلول تتّحد العلّة، أي كما أنّه لا يصدر عن الواحد إلاّ الواحد كذلك لايصدر الواحد إلاّ عن الواحد. واعلم أنّ كلاًّ من الأصل والعكس مستدل على حياله فلا إشكال على عكسه الى نفسه في الظاهر. وهذا مثل أن يقال على مبنى الحكمة المتعالية: أنّ كلّ عاقل معقول وأنّ كلّ معقول عاقل، فانّهما حكمان برهن كلّ واحد منهما في محله لا أنّ الحكم الثاني استفيد من العكس فيقال: أنّ الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها.
لابأس بنقل كلام كامل رصين من الماتن المحقّق في الردّ على زعم الفخر الرازي تأييداً للمرام وتسديداً للحكم المبحوث عنه في الصدور في المقام قال في شرح الفصل الحادي عشر من خامس حكمة الاشارات: إنّ الفاضل الشارح ـ يعني به الفخر الرازي ـ عارض به دليل الحكماء بأنّ الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة كقولنا: هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر، وقد يوصف بأشياء كثيرة كقولنا: هذا الرجل قائم وقاعد، وقد يقبل أشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة، ولاشك في أنّ مفهومات سلب تلك الأشياء عنه واتصافه بتلك الأشياء وقبوله لتلك الأشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم أن يكون الواحد لايسلب عنه إلاّ واحد ولايوصف إلاّ بواحد ولايقبل إلاّ واحداً.
وأجاب الخواجه عنه بأنّ سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء أُمور لاتتحقّق عند وجود شيء واحد لا غير فانّه لايلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود أشياء فوق واحدة تتقدّمها حتى يلزم تلك الأُمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفة وصدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال.
بيانه أنّ السلب يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول أو الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فانّ الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لايمتنع خروجه عنها. وأمّا صدورالشيء عنالشيء أمريكفي في تحقّقه فرض شيء واحد هوالعلّة ←

أقول: يريد بذلك أنّ مع وحدة المعلول تتّحد العلّة وهو عكس الحكم الأول، فلا يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان بالتأثير لأنّه بكلّ واحد منهما واجب مستغنٍ عن الآخر فيكون حال الحاجة اليهما مستغنياً عنهما هذا خلف.

قال: وفي الوحدة النوعية لاعكس.

أقول: إذا كانت العلّة واحدة بالنوع كان المعلول كذلك ولايجب من كون المعلول واحداً بالنوع كون العلّة كذلك فإنّ الأشياء المختلفة تشترك في لازم واحد كاشتراك الحركة والشمس والنار في السخونة لأنّ المعلول يحتاج إلى مطلق العلّة وتعين العلّة جاء من جانب العلّة لا المعلول.

قال: والنسبتان من ثواني المعقولات[1] وبينهما مقابلة التضايف.

← وإلاّ لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد.

لايقال: الصدور أيضاً لايتحقّق إلاّ بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر، لأنّا نقول: الصدور يطلق على معنيين: أحدهما: أمر اضافي يعرض للعلّة والمعلول من حيث يكونان معاً وكلامنا ليس فيه. والثاني: كون العلّة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدّم على المعلول ثمّ على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه، وهو أمر واحد إن كان المعلول واحداً. وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلّة بعينها إن كانت العلّة علّة لذاتها، وقد يكون حالة تعرض لها إن كانت علّة لا لذاتها بل بحسب حالة أُخرىٰ أمّا إذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً ويلزم منه التكثّر في ذات العلّة، انتهىٰ. ثمّ إنّ في المقام مباحثات أُخرىٰ رأينا الذبّ عنها أجدر وان شئت فراجع الأسفار (ج ٧ ط ٢ ص ٢١٩).

(١) اعلم أنّ صاحب الشوارق جعل قوله: والنسبتان الى قوله: تتكافى النسبتان مسألة ثالثة فقال: هذه المسألة في أحوال العلّة مطلقاً سواء كانت تامّة أو غير تامّة مع معلولها:

فمنها: أنّ العلّية والمعلولية من الأُمور الغير المتأصلة في الخارج على ماقاله والنسبتان... الخ.

ومنها: أنّ بينهما مقابلة التضايف، ومنها أنّهما قد يجتمعان... الخ.

ومنها: أنّهما أي العلّة والمعلولة لايتعاكسان فيهما أي في العلّية والمعلولية، وهذا المعنى يقال له الدور وهذه الأحكام كلّها ضرورية.

ومنها: أنّه لايجوز الترتيب بينهما الى غير النهاية ويقال له التسلسل، وإليه أشار بقوله: ولا يتراقى... الخ. وقد احتج على بطلانه بوجوه: الأوّل قوله لأنّ كلّ واحد... الخ، والثاني برهان التطبيق... الخ.

أقول: يعني أنّ نسبة العلّية والمعلولية من المعقولات الثانية لاستحالة وجود شيء في الأعيان هو مجرد علّية أو معلولية وإن كان معروضهما موجوداً وبينهما مقابلة التضايف فإن العلّة علّة المعلول، والمعلول معلول العلّة وقد نبّه بقوله: وبينهما مقابلة التضايف على امتناع كون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء واحد علّة ومعلولاً، وهو الدور المحال، لأنّ كونه علّةً يقتضي الاستغناء والتقدم وكونه معلولاً يقتضي الحاجة والتأخر فيكون الشيء الواحد مستغنياً عن الشيء الواحد متقدّماً عليه، ومحتاجاً إليه متأخراً عنه هذا خلف.

قال: وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة إلى أمرين لايتعاكسان فيهما.

أقول: قد تجتمع نسبة العلّية والمعلولية في الشيء الواحد بالنسبة إلى أمرين فيكون علّةً لأحد الشيئين ومعلولاً للآخر كالعلّة المتوسطة فإنّها معلولة العلّة الأُولى، وعلّة المعلول الأخير لكن بشرط أن لايكون ذانك الأمران يتعاكسان في النسبتين بأن تكون العلّة الأُولى معلولة للمعلول الأخير والمعلول الأخير علّة لها وإلاّ جاء الدور المحال.

المسألة الرابعة
في إبطال التسلسل

قال: ولا يتراقىٰ[١] معروضاهما في سلسلة واحدة إلى غير النهاية، لأنّ كلّ واحد منها[٢] ممتنع الحصول بدون علّةٍ واجبةٍ، لكنّ الواجب بالغير ممتنعٌ أيضاً

---

(١) في نسخ (ص، ق، ش): ولا يترامى، بالميم على وضوح.

(٢) قال صاحب الشوارق: هذا اشارة منه الى طريقة مخترعة له مشهورة عنه وهي أنّ الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود ومالم يكن له وجود لايكون لغيره عنه وجود، فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود فلابدّ من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطع السلسلة أيضاً.

ثمّ قال: وهذه الطريقة حسنة حقّة مستقيمة خفيفة المؤونة ومبناها على مقدمة ظاهرة جدّاً ←

فيجب وجود علّة لذاتها هي طرفٌ.

أقول: لمّا أبطل الدور شرع في إبطال التسلسل، وهو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية، ونبّه على الدعوى بقوله: ولا يتراقى معروضاهما يعني معروض العلّية والمعلولية في سلسلة واحدة إلى غير النهاية واحتجّ عليه بوجوه: الأول أنّ كلّ واحدٍ من تلك الجملة ممكن وكل ممكن ممتنع حصوله بدون علّته الواجبة فكلّ واحد من تلك الآحاد ممتنع حصوله بدون علّته الواجبة ثمّ تلك العلّة الواجبة إن كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب لانقطاع السلسلة حينئذٍ، وإن كانت واجبة بغيرها كانت ممكنة لذاتها فكانت مشاركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلّة الواجبة فيجب وجود علّة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة فتكون السلسلة منقطعة، وفي هذا الوجه عندي نظر.

قال: وللتطبيق بين جملة قد فُصِل منها آحادٌ متناهيةٌ وأُخرى لم تُفصَل منها.

أقول: هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع التسلسل وهو المسمّى ببرهان التطبيق وهو دليل مشهور، وتقريره أنّا إذا أخذنا جملة العلل والمعلولات إلى ما لا يتناهى ووضعناها جملة ثمّ قطعنا منها جملة متناهية ثمّ أطبقنا إحدى الجملتين بالأُخرى بحيث يكون مبدأ كلّ واحدة من الجملتين

← وهي أنّ الشيء مالم يمتنع جميع أنحاء عدمه لم يجب وجوده، ثمّ أخذ في تقرير الطريقة ببيان مبسوط.

وأقول: قوله: وهذه الطريقة حسنة حقّة مستقيمة... الخ تعريضات على مافي الشرح أعني كشف المراد من قوله وفي هذا الوجه عندي نظر.

ولعلّ وجه نظره ماقاله القوشجي في الشرح: من يجوّز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول: كلّ منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ماهو واجب بذاته، فدعوى أنّه لابدّ من وجود علّة واجبة لذاتها مصادرة.

ثمّ يجب أن يعتقد أو يلاحظ في هذه الوجوه من الأدلة أنّ سلسلة الممكنات الموجودة بالفعل معاً قائمة بذاتها لابدّ أن تنتهي الى واجب قائم لذاته مقيم لغيره أي الوجود القيوم ومع التوجّه الى هذا الاصل القويم كان النظر فيه غير مستقيم، وتعليله بالمصادرة عليل.

واحداً، فإن استمرتا إلى ما لا يتناهى كانت الجملة الناقصة مثل الزائدة هذا خلف، وإن انقطعت الناقصة تناهت ويلزم تناهي الزائدة لأنّ مازاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه.

قال: ولأنّ التطبيق باعتبار النسبتين[١] بحيث يتعدّد كلّ واحد منها باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأُخرى من حيث السبق.

أقول: هذا وجه ثالث وهو راجع إلى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على نحو آخر استخرجه المصنف رحمه الله مغاير للنحو الذي ذكره القدماء، وتقريره أنّا إذا أخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فانّ كلّ واحد من تلك السلسلة علّة باعتبار ومعلول باعتبار، فيصدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل له التعدد

---

(١) أي نسبة العلّية ونسبة المعلولية. واعلم أنّ طريق هذا البرهان أن تعزل المعلول المحض من السلسلة اذا كان التسلسل في جانب العلل كما هو ظاهر هذا الشرح وصريح الشوارق والأسفار، أو العلّة المحضة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات كما أنّ القوشجي أقام البرهان بهذا الوجه أيضاً، ثم تجعل كلًّا من الآحاد التي فوقه على الأول أو تحتها على الثاني متعدداً باعتبار وصفي العليّة والمعلولية، فيلزم زيادة وصف العلية على الأوّل والمعلولية على الثاني فتنقطع السلسلتان. فقوله: من حيث السبق، أي من حيث وجوب سبق العلّية على المعلولية، أو بالعكس على الوجهين المذكورين في طريق العزل وكان الكلام في تناهي معروضي العلّية والمعلولية، فلا تغفل.

وهذا الوجه كما أفاده الشارح راجع الى الثاني وقد استخرجه المصنف من برهان التطبيق، ثمّ الظاهر من قول الشارح ولا يحتاج في تطابقهما الى توهّم تطبيق، أنّه ناظر الى كون هذا البرهان أقل مؤونة من برهان التطبيق كما يستفاد من الشوارق حيث قال: وهذا البرهان أقل مؤونة من برهان التطبيق لأنّه مستغنٍ عن توهّم تطبيق كلّ واحد من آحاد إحدى السلستين بواحد من آحاد السلسلة الأُخرىٰ كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك لكونهما متطابقتين بلا تعمّل من الوهم. وكذلك هو أتّم فائدة منه لأنّه يجري في المتعاقبات أيضاً دون برهان التطبيق.

واعلم أنّ العزل إن اختص بالمعلول الأخير فقط كان المراد من إحدى النسبتين هي النسبة بالعلّية كما في الأسفار والشوارق وكان المراد من السبق السبق بالعلّية، وإن لم يختص به كان قوله: إحدى النسبتين جارياً على العلّة والمعلول كليهما، وكذلك السبق.

باعتبار النسبتين، فإنّ الواحد من تلك السلسلة[١] من حيث إنّه علّة مغاير له من حيث إنّه معلول، فإذا أطبقنا كلّ ما صدق عليه نسبة المعلولية على كلّ ما صدق عليه نسبة العلّية واعتبرت هذه السلسلة من حيث كلّ واحد منها علّة تارةً ومن حيث كلّ واحد منها معلول أُخرى كانت العلل والمعلولات المتباينات بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهّم تطبيق، ومع ذلك يجب أن تكون العلل أكثر من المعلولات من حيث إنّ العلل سابقة على المعلولات في طرف المبتدأ، فإذن المعلولات قد انقطعت قبل انقطاع العلل، والعلل الزائدة عليها إنّما زادت بمقدار متناه فتكون الجملتان متناهيتين.

قال: ولأنّ المؤثّر في المجموع إن كان بعض أجزائه كان الشيء مؤثّراً في نفسه وعِلَلِهِ ولأنّ المجموع له علّةً تامّةً وكلّ جزء ليس علةً تامةً إذ الجملة لا تجب به وكيف تجب الجملة بشيء هو محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجملة.

أقول: هذا وجه[٢] رابع على ابطال التسلسل، وتقريره أنّا إذا فرضنا جملة

---

(١) دليل لحصول التعدّد.

(٢) هذا الوجه هو ماذكره الشيخ في الفصل الثاني عشر من رابع الاشارات وقد صدّره بالتنبيه. وكذا ذكره في الفصل السادس عشر من المبدأ والمعاد، وكلام الشارح هنا قريب مما ذكره الشيخ فيه فلابأس بما أتى به في المبدأ والمعاد توضيحاً للمراد، قال:

فصل في أنّه لايمكن أن يكون لكلّ ممكن الوجود علّة معه ممكنة الى غير نهاية: وقبل ذلك فانّا نقدّم مقدمات، فمن ذلك أنّه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكلّ ممكن الذات علل ممكنةالذات بلانهاية، وذلك لأنّ جميعها إمّا أن يكونموجوداً معاً وإمّا أن لايكون موجوداً معاً. فان لم يكن موجوداً معاً لم يكن الغير المتناهي في زمان واحد ولكن واحد قبل الآخر أو بعد الآخر وهذا لا نمنعه. وأمّا أن يكون موجوداً معاً(١) ولا واجب وجود فيها فلا يخلو إمّا أن تكون تلك الجملة بماهي تلكالجملة واجبةالوجود بذاتها، أوممكنة الوجود في ذاتها. فإن ←

١ـ قوله: وامّا أن يكون موجوداً معاً ... الخ

هذا المطلب الجسيم كان مرادنا في قولنا آنفاً من أنّه يجب أن يلاحظ أنّ سلسلة الممكنات الموجودة بالفعل معاً ... الخ .

مترتبة من علل ومعلولات إلى ما لايتناهى، فتلك الجملة من حيث هي جملة ممكنة لتركبها من الآحاد الممكنة وكلّ ممكن له مؤثّر فلتلك الجملة مؤثّر فامّا أن يكون المؤثّر هو نفس تلك الجملة وهو محال لاستحالة كون الشيء مؤثّراً في نفسه، وإمّا أن يكون خارجاً عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب فتنقطع السلسلة وإمّا أن يكون جزءاً من تلك الجملة وهذا محال وإلاّ لزم كون الشيء مؤثراً في نفسه وفي علله التي لاتتناهى وذلك من أعظم المحالات. وأيضاً فإن المجموع لابدّ له من علّة تامة وكلّ جزء ليس علة تامة إذ الجملة لا تجب به وكلّ جزء لا يصلح أن يكون علّة تامّة للمجموع، وكيف تجب الجملة بجزء من أجزائها وذلك الجزء محتاج إلى ما لايتناهى من تلك الجملة.

المسألة الخامسة
في متابعة المعلول للعلة في الوجود والعدم

قال: وتتكافى النسبتان في طرفي النقيض.

أقول: الذي يفهم من هذا الكلام أنّ نسبة العلّية مكافئة لنسبة المعلولية في طرفي الوجود والعدم بالنسبة إلى معروضيهما على معنى أنّ نسبة العلّية إذا صدقت

← كانت واجبة الوجود بذاتها وكلٌّ واحد منها ممكن الوجود يكون الواجب الوجود يتقوّم بممكنات الوجود، هذا محال، وأمّا إن كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة في الوجود الى مفيد الوجود. فامّا أن يكون خارجاً منها أو داخلاً فيها.

فان كان داخلاً فيها فإمّا أن يكون كلّ واحد واجب الوجود ـ وكان كلٌّ واحد منها ممكن الوجود ـ هذا خلف. وإمّا أن يكون ممكن الوجود فيكون هو علّة للجملة ولوجود نفسه لأنـّه أحد الجملة. وما ذاته كافية في أن توجد ذاته فهو واجب الوجود، وكان ليس واجب الوجود هذا خلف.

فبقي أن يكون خارجاً عنها، ولا يجوز أن يكون علّة ممكنة، فانّا جمعنا كلّ علّة ممكنة الوجود في هذه الجملة، فهي اذاً خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها، فقد انتهت الممكنات الى علّة واجبة الوجود فليس لكلّ ممكن علّة ممكنة معه. انتهى ما أفاده في المبدأ والمعاد.

على معروض ثبوتي كانت نسبة المعلولية صادقة على معروض ثبوتي وبالعكس، وإذا صدقت نسبة العلية على معروض عدمي صدقت نسبة المعلولية على معروض عدمي وبالعكس وذلك يتمّ بتقرير مقدمة هي أنّ عدم المعلول أنما يستند إلى عدم العلّة لاغير، وبيانه أنّ عدم المعلول لا يستند إلى ذاته وإلاّ لكان ممتنعاً لذاته هذا خلف، بل لابدّ له من علّة إمّا وجودية أو عدمية، والأول باطل لأنّ عند وجود تلك العلّة الوجودية إن لم يختل شيء من أجزاء العلة المقتضية لوجود المعلول، ولا من شرائطها لزم وجود المعلول نظراً إلى تحقّق علّته التامّة؛ وإن اختل شيء من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستنداً إلى ذلك العدم لا غير.

وإذا تقررت هذه المقدمة فنقول: العلّة الوجودية يجب أن يكون معلولها وجودياً لأنه لو كان عدمياً لكان مستنداً إلى عدم علّته على ماقلنا لا إلى وجود هذه العلة، والمعلول الوجودي يستند إلى العلة الوجودية لا العدمية لأنّ تأثير المعدوم في الموجود غير معقول.

المسألة السادسة
في أنّ القابل لا يكون فاعلاً

قال: والقبولُ والفعلُ متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما.

أقول: ذهب الأوائل إلى أنّ الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً لشيءٍ واحدٍ، وعبّر عنه المصنّف بقوله: القبول والفعل متنافيان يعني لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة يعني أن يكون المفعول الذي تقع نسبة الفعل اليه هو بعينه المقبول الذي تقع نسبة القبول اليه لتنافي لازميهما وهو الإمكان والوجوب وذلك لأنّ نسبة القابل إلى المقبول نسبة الإمكان[1]، ونسبة الفاعل إلى المفعول نسبة

---

(١) كما في (ص) وفي (م، ق، ش) نسبة امكان. ويأتي قوله في المسألة الأُولى من الفصل الرابع من المقصد الثاني في شرح قول الماتن: «وأدلّة وجوده مدخولة» على تعريف الامكان باتفاق النسخ كلّها حيث يقول: لأنّ نسبة القبول نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب.

الوجوب فلو كان الشيء الواحد مقبولاً لشيء ومعلولاً له أيضاً لزم أن تكون نسبة ذلك الشيء إلى فاعله بالوجوب والإمكان هذا خلف.

المسألة السابعة
في نسبة العلّة إلى المعلول

قال: وتجب المخالفة بين العلّة والمعلول[١] إن كان المعلول محتاجاً لذاته إلى تلك العلّة وإلاّ فلا.

أقول: العلّة إن كان معلولها محتاجاً لماهيّته اليها وجب كونها مخالفة لها لاستحالة تأثير الشيء في نفسه، وإن كانت علّة لشخصيّتها[٢] كتعليل إحدى النارين بالأُخرى فإن المعلول لا يجب أن يكون مخالفاً للعلّة في الماهيّة ولا يكون أقوى منها ولا يساويها عند فوات شرط أو حضور مانع ويساويها لا مع ذلك[٣]، والإحساس بسخونة الأجسام الذائبة أشدّ من سخونة النار لعدم الانفصال بسرعةٍ للزوجَتِه ولبطء حركة اليد فيه لغلظه.

المسألة الثامنة
في أنّ مصاحب العلّة ليس بعلّة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولاً

قال: ولا يجب صدق إحدى النسبتين على المصاحب.

أقول: يعني به أنّ نسبة العلّية[٤] لايجب صدقها على مايصاحب العلّة

---

(١) ذكره الشيخ في ثالث من سادسة الهٰيات الشفاء (ص ٥٢٧ ج ٢ ط ١) قال في عنوان البحث: الفصل الثالث في مناسبة مابين العلل الفاعلية ومعلولاتها، فراجع.

(٢) وفي (ص ق): لتشخّصها.

(٣) أي يساوي المعلول العلّة لا مع فوات شرط أو حضور مانع. وقوله: والاحساس مثال لعدم التساوي عند فوات شرط أو حضور مانع.

(٤) وبعبارة أُخرىٰ لا يجوز ما مع العلّة علّة وإلاّ لزم اجتماع العلّتين في مرتبة واحدة، ولا أن ←

ويلازمها فانّ مع العلّة شرائط كثيرةً ولوازم لا مدخل لها في العلّية كحمرة النار[١] فانّها لا تأثير لها في الاحراق وكذا مايصاحب المعلول ويلازمه لا يجب صدق نسبة المعلولية عليه، قال الشيخ أبو علي ابن سينا[٢]: إنّ الفلك الحاوي يصاحب علّة المحوي ولا يجب أن يكون متقدماً بالعلّية على المحوي لأجل مصاحبته لعلّة المحوي فقد جعل ما مع القبل ليس قبلاً، ثمّ قال: وجود الخلاء وعدم المحوي متقارنان[٣]، فلو كان الحاوي علّة للمحوي لكان متقدماً عليه فيكون متقدماً على مايصاحبه أعني عدم الخلاء، فيكون عدم الخلاء[٤] متأخراً عنه من حيث إنّه مصاحب للمتأخر، وهذا يدلّ على أنّ ما مع البعد يجب أن يكون بعداً، فتوهّم بعضهم[٥] أنّ الشيخ أوجب أن يكون ما مع البعد بعداً من حيث المعيّة والبعديّة ولم يوجب أن يكون ما مع القبل قبلاً وهذا فاسد لأنّه لا فرق بين ما مع القبل وما مع البعد من حيث البعدية والمعية والقبلية، والشيخ حكم في هذه الصورة الخاصة وكل ما يساويها بانّ ما مع البعد يجب أن يكون بعداً لتحقّق الملازمة الطبيعية بين عدم الخلاء ووجود المحوي بخلاف العقل والفلك[٦] المتباينين بالذات والاعتبار.

← يكون ما مع المعلول معلولاً.

(١) بالحاء المهملة والمعجمة كما في بعض النسخ مهملة.

(٢) راجع في ذلك شرح الماتن على الفصل الحادي والعشرين من النمط الأوّل من كتاب الاشارات قوله: يجب أن يعلم في الجملة أنّ الصورة الجرمية ومايصحبها ليس شيء منهما سبباً لقوام الهيولى مطلقاً ... الخ، وكذا شرحه على الفصل الحادي والثلاثين من النمط السادس منه قوله هداية إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل... الخ.

(٣) وبالعكس أي وجود المحوي وعدم الخلاء متقارنان.

(٤) أقول وهو الصواب وما في بعض النسخ أعني وجود الخلاء فيكون وجود الخلاء، غلط جدّاً.

(٥) هذا البعض هو الفخر الرازي وتفصيل كلامه في ذلك وجواب المحقّق الطوسي إيّاه يطلبان في الموضعين المذكورين من الاشارات.

(٦) العقل هو علّة المحوي في المقام، فلا تغفل.

المسألة التاسعة
في أنّ العناصر ليست عللاً ذاتيةً بعضها لبعض

قال: وليس الشخص من العنصريات علّةً[١] ذاتيةً لشخص آخر منها وإلاّ لم تتناه الاشخاص[٢]، ولاستغنائه عنه بغيره.

أقول: الشخص من العناصر كهذه النار مثلاً ليس علّةً ذاتيةً لشخص آخر منها أي يكون علةً لوجوده وإلاّ لوجدت أشخاص لا تتناهى دفعةً واحدةً، لأنّ العلل الذاتية تصاحب المعلولات.

وأيضاً فانّ الشخص[٣] من العناصر يستغنى عن الشخص الآخر بغيره، إذ ليس شخص ما من أشخاص النار مثلاً أولىٰ بأن يكون علّة لشخص آخر من بقية أشخاص النوع بل الشخص الذي هو معلول سبيله سبيل سائر الأشخاص في أنّ الشخص الذي هو العلّة ليس هو أولى بالعليّة من الشخص الذي هو معلوله وما يستغنى عنه بغيره لا يكون علة بالذات، فهو إذن علة بالعرض بمعنى أنّه مُعِدّ.

---

(١) وفي (ت): لشخص منها، بدون كلمة آخر، وإنّما خصّ هذا الحكم بالعنصريات لأنّ الأفلاك لا يجوز فيها الكثرة الافرادية، فانّ كلّ نوع منها منحصر في فرده الشخصي بخلاف العنصريات لأنّ كلّ نوع منها يجوز فيه تكثر الأفراد وتحقّقه.

(٢) أقول: بل لم تتحقّق الأشخاص رأساً لأنّ العلّة الذاتية اذا تحقّقت كان معلولها معها ولاينفك عنها، والفرض أنّ معلولها أيضاً من سنخ هذا الشخص فهو أيضاً علّةً ذاتية فكون الشخص العنصري علّة ينجرّ حكمه الى كونه مقتضياً للكثرة بحسب ذاته والطبيعة التي تقتضي ذاته الكثرة محال أن يوجد لها فرد في الخارج وكأنّ مراده من قوله وإلاّ لم تتناه الأشخاص، كان هذا المعنى الذي أشرنا اليه فتدبّر، على أنّ في كون الشخص العنصري علّة ذاتية لشخص آخر مفاسد أُخرىٰ.

(٣) تقرير القوشجي أوضح وأخصر حيث قال: إنّ العناصر ليس بعضها أولىٰ بأن يكون علّة ذاتية لبعضها من غيره، بل نسبة كلّها في ذلك سواء فيستغني مافرضناه معلولاً عمّا فرضناه علّة بغير ذلك المفروض هذا خلف.

قال: ولعدم تقدمه.

أقول: هذا وجه ثالث[١] على امتناع تعليل أحد الشخصين بالآخر، وتقريره أنّ العلّة متقدمة على المعلول بالذات، والشخصان إذا كانا من نوع واحد استحال تقدّم أحدهما على الآخر تقدماً ذاتياً، لأنّ التقدم الذاتي ما يبقى[٢] للعلّة مع وجود المعلول، لأنّه مقوّم لها والتقدّم بالزمان يبطل مع وجود المعلول لأنّهما إذا اجتمعا في زمان واحد فقد عدم تقدّم مافرض علة.

قال: ولتكافؤهما[٣].

أقول: هذا دليل رابع، وتقريره أنّ الماء والنار مثلاً متكافئان في أنّه ليس النار أولىٰ بأن تكون علّة للماء من العكس، والمتكافئان لا يصحّ[٤] أن يكون أحدهما علّة للآخر.

قال: ولبقاء أحدهما مع عدم صاحبه.

أقول: هذا دليل خامس، وتقريره أنّ ما يفرض علّة من شخصيات النار فقد يعدم وما يفرض معلولاً يكون باقياً بعده ويستحيل بقاء المعلول بعد علّته الذاتية وبالعكس قد يعدم[٥] مايفرض معلولاً وما يفرض علّة يكون باقياً بعده، ويستحيل بقاء العلّة[٦] منفكّة عن المعلول.

---

(١) والوجه الثاني هو قوله: ولاستغنائه عنه بغيره، وقد شرحه الشارح العلّامة بقوله: وأيضاً فانّ الشخص من العناصر... الخ.

(٢) كلمة «ما» إمّا موصولة أو موصوفة.

(٣) قرّره صاحب الشوارق هكذا: الرابع أنّ افراد النوع الواحد متكافئة لتماثلها، فليس بعضها أولى بالعليّة من بعض وهذا معنى قوله: ولتكافؤهما. وكذلك القوشجي في شرحه. ولكن يرد عليهما على هذا التقرير أنّ كون هذا الوجه غير السابق فيه تأمل كما أورده بعض الأجلّة على الشوارق، وأمّا ما قرّره الشارح العلاّمة فلا غبار عليه ومتين غاية المتانة.

(٤) كما في (م)، والباقية: لا يصلح.

(٥) أتى به تحقيقاً لقول الماتن: لبقاء أحدهما.

(٦) كما تقدم في المسألة الثالثة من هذا الفصل قوله في ذلك: ولا يجوز بقاء المعلول بعده وإن جاز في المعدّ.

المسألة العاشرة
في كيفية صدور الأفعال منّا

قال: والفاعل منا يفتقر إلى تصور جزئي(١) ليتخصّص الفعل ثمّ شوقٍ ثمّ إرادةٍ(٢) ثمّ حركةٍ من العضلات(٣) ليقع منّا الفعلُ.

أقول: القوة البشرية أنّما تفعل أثرها مع شعور وإدارك على الوجه النافع علماً

---

(١) لأنّ الرأي الكليّ لا ينبعث منه شيء مخصّص جزئي، وراجع في ذلك شرحه على الفصل التاسع والعشرين من ثالث الاشارات.

(٢) وتسمّى الإجماع أيضاً وفي (م) وحدها: ثم تشوّق، مكان قوله: ثم شوق.

(٣) بيّن ﷺ حق المطلب في المقام في شرحه على الفصل الخامس والعشرين من ثالث الاشارات عند قول الشيخ وأما الحركات الاختيارية فهي أشدّ نفسانية ولها مبدأ عازم مجمع، بما هذا لفظه:

اعلم أنّ لهذه الحركات مبادئ أربعة مترتبة أبعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال أو الوهم في الحيوان، والعقل العملي بتوسّطهما في الإنسان.

وتليها قوة الشوق فانّها تنبعث عن القوى المدركة، وتنشعب الى شوق نحو طلب إنّما ينبعث عن إدراك الملائمة في الشيء اللذيذ أو النافع إدراكاً مطابقاً أو غير مطابق وتسمّى شهوة؛ والى شوق نحو دفع وغلبة أنّما تنبعث عن إدراك منافاة في الشيء المكروه أو الضار وتسمّى غضباً. ومغايرة هذه القوة للقوىٰ المدركة ظاهرة وكما أنّ الرئيس في القوىٰ المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة.

وتليها الاجماع وهو العزم الذي ينجزم بعد التردّد في الفعل والترك وهو المسمّى بالارادة والكراهة. ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريداً لتناول مالا يشتهيه، وكارهاً لتناول مايشتهيه. وعند وجود هذا الاجماع يترجّح أحد طرفي الفعل والترك اللّذين تتساوى نسبتهما الى القادر عليهما.

وتليها القوى المنبثّة في مبادئ العضل المحركة للاعضاء، ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه، وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم. وهي المبادئ القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل وارسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها، انتهى.

بيان: مبادئ العضل هي الأعصاب والقوى المنبثة فيها هي المبادئ القريبة للحركات.

أو ظناً، فافتقر الفعل الصادر عنها إلى مبادٍ أربعة تصور لذلك الفعل الجزئي، فانّ التصور الكلي لا يكون سبباً لفعل جزئي لأنّ نسبة كلّ كلي إلى جزئياته واحدة فامّا أن يقع كلّها وهو محال أو لا يقع شيء منها وهو المطلوب، فلابدّ من تصور جزئي يتخصّص به الفعل فيصير جزئياً، فإذا حصل التصور بالنفع الحاصل من الأثر اشتاقت النفس إلى تحصيله فحصلت الارادة[١] الجازمة بعد التردّد فتحركت العضلات إلى الفعل فوجد.

قال: والحركةُ الى مكان[٢] تتبع ارادةً بحسبها، وجزئياتُ تلك الحركة تتبع تخيلاتٍ وإراداتٍ جزئيةً، فيكون السابقُ من هذه علةً للسابق من تلك، المعدّةِ لحصول أُخرىٰ فتتصل الإرادت في النفس والحركات في المسافة الى آخرهما.

أقول: الفاعل منّا لحركة ما من الحركات أنّما يفعلها بواسطة القصد والارادة المتعلقة بتلك المسافة، فتلك الحركة تتبع ارادة بحسبها يعني الحركة إلى مكان مفروض تتبع ارادة متعلقة بالحركة إلى ذلك المخصوص، وكلّ حركة فعلى مسافة منقسمة تكون الحركة في كلّ مسافة من تلك المسافات جزءاً من الحركة الأُولى، وكلّ جزء من تلك الأجزاء يتبع تخيلاً خاصاً وارادة جزئية متعلقة به، فإذا تعلقت الارادة بايجاد الجزء الأول من الحركة ثمّ وجد الجزء الأول كان وصول الجسم إلى ذلك الجزء مع الارادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة علة لتجدد ارادة أُخرى

---

(١) فان قلت: الانسان قد يريد ولا يشتاق كما في إرادة تناول الدواء البشع، فالجواب أنّ المنفي هناك الشهوة لا الشوق مطلقاً فانّ من اعتقد النفع ينبعث من اعتقاده شوق عقلي لا محالة وإن لم يسمّ شهوة.

(٢) هذا الكلام لدفع إيراد يتوهّم في المقام وهو أنّ صدور الافعال الجزئية عن الانسان لا يتوقف على تصورات وإرادات جزئية، مثلاً مَن تصور الحركة على مسافة ينشئ إرادة متعلقة بقطع جميع المسافة من غير أن يتصور المتحرك الحدود الجزئية من المسافة حتى يتعلق بها الارادات الجزئية.

واعلم أنّ هذه المسألة العاشرة وشرحها خلاصة ما في آخر النمط الثالث من الاشارات وشرح الماتن عليه فراجع الفصلين الخامس والعشرين والتاسع والعشرين منه.

تتعلّق بجزءٍ آخر، فاذا وجدت تلك الارادة تعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم، وعلى هذا تتصل التخيلات والارادات في النفس والحركة في الخارج فتكون كلّ حركة جزئية علّة لارادة خاصة، وكلّ ارادة خاصة علة لحركة جزئية من غير دور.

المسألة الحادية عشرة
في أنّ القوىٰ الجسمانية أنـّما تؤثر بمشاركة الوضع

قال: ويُشترَط في صدق التأثير على المقارن الوضعُ[١].

أقول: يشترط في صدق التأثير[٢] اعني صدق كون الشيء علةً على المقارن أعني الصور والأعراض، الوضع اعنى الاشارة الحسية وهو كونه بحيث يشار اليه أنّه هنا او هناك وذلك لأنّ القوى الجسمانية أعني الصور والاعراض المؤثّرة إنّما تؤثّر بواسطة الوضع على معنى أنّها تؤثّر في محلّها أولاً، ثمّ فيما يجاور محلها بواسطة تأثيرها في محلها، ثمّ فيما يجاور ذلك المجاور بواسطة المجاور وهكذا،

---

(١) كلمة على الجارة صلة للصدق. والمقارن بكسر الرّاء أي المقارن للمادة وذلك المقارن هو الصور القائمة بالمواد والأعراض الحالّة في الأجسام، والمقارن مقابل المفارق في اصطلاح أهل المعقول كما سيأتي في أول المقصد الثاني. والوضع مرفوع أي يشرط الوضع. واعلم أنّ مايشترط في تأثيره الوضع مادّي لا محالة لأنّ قوامه بمواد الأجسام فيؤثر أوّلاً لمادّته وجرمه ثمّ للأقرب فالأقرب منه على وسعه، فانّ النار تسخّن وتضيء على سعتها والشمس كذلك لا يكلّف الله نفساً إلاّ وسعها، وأمّا ماليس بمادّي فلا يشترط به وله الاحاطة كالمجردات. ثم إنّ المفارق إمّا مجرد بذاته وفعله أو مجرد بذاته فقط، الأوّل العقل والثاني النفس، فالنفوس الفلكية والانسانية في النشأة الأُولىٰ ليست بغنيّة عن الأجرام والأجسام وان لم تكن مادّيةً. وجملة الأمر أنّ القوىٰ المتعلقة بالأجسام إمّا محتاجة في ذاتها اليها كالقوة الناريّة والمائيّة مثلاً، أو محتاجة اليها لا في ذاتها بل في فعلها كالنفوس مطلقاً، وسيأتي البحث عن الجوهر المفارق في أُولى الأوّل من المقصد الثاني.

ثمّ كان الصواب أن يجعل المسألة الحادية عشرة واللتان بعدها مسألة واحدة.

(٢) تقرير الشارح هذه المسألة بأسرها ملخّص ماقرّره المصنّف في شرحه على الفصل الخامس عشر من سادس الاشارات.

إنّما تؤثّر في البعيد بواسطة تأثيرها في القريب، فانّ النار لا تسخن كلّ شيء بل مادتها أولاً ثمّ مايجاورها، وهذا الحكم بيّن لا يحتاج إلى برهان.

المسألة الثانية عشرة
في تناهي القوى الجسمانية

قال: والتناهي بحسب المدّة والعدّة والشدّة التي باعتبارها[١] يصدق التناهي وعدمُه الخاصُّ على المؤثّر.

أقول: قوله والتناهي عطف على الوضع أي يشترط في صدق التأثير على المقارن ـ أعني الصور والاعراض ـ التناهي، لأنّه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على ما لا يتناهى.

وقبل الخوض في الدليل مهّد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه للقوى، وأعلم أنّ التناهي وعدمه الخاص به ـ أعني عدم الملكة وهو عدم التناهي عمّا من شأنه أن يكون متناهياً ـ أنّما يعرضان بالذات للكم امّا المتصل كتناهي المقدار ولا تناهيه، أو المنفصل كتناهي العدد ولا تناهيه، ويعرضان لغيره بواسطته كالجسم ذي المقدار والعلل ذوات العدد، فانّ عروض التناهي وعدمه لهما ظاهر، وأمّا مايتعلّق به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية، ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال[٢] والذي بحسب مقدار ذلك العمل يكون إمّا مع وحدة العمل واتصال زمانه[٣] أو مع فرض الاتصال[٤] في العمل نفسه من غير نظر إلى وحدته أو كثرته، فأصناف القوى ثلاثة:

---

(١) كلمة الموصول صفة للكلمات الثلاث والضمير راجع اليها.

(٢) هذا هو الصنف الثالث الآتي ذكره. (٣) هذا هو الصنف الأوّل.

(٤) هذا هو الصنف الثاني. والمراد من فرض الاتصال في العمل أنّه لا تعدّد له أي المعتبر في هذا القسم هو امتداد الزمان فقط.

الأول: قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة، وهاهنا الشدة بحسب قلة الزمان، فيكون ما لا يتناهى في الشدة واقعاً لا في زمان وإلاّ لكان الواقع في نصفه أشدّ مما لا يتناهى في الشدّة، وهذه قوة بحسب الشدّة.

والثاني: قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال(١) في أزمنة مختلفة كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء، وهاهنا تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل فيقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه، وهذه قوة بحسب المدّة.

والثالث: قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم، ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقلّ، وهاهنا يقع لغير المتناهية عمل غير متناهي العدد، وهذه قوة بحسب العدة. فقد ظهر من هذا أنّ التناهي وعدمه الخاص به أنـّما صدقا على المؤثّر بأحد الاعتبارات الثلاثة.

---

(١) أي من غير اعتبار وحدته وكثرته كما في الأوّل والثالث حيث اعتبر الأوّل في الأوّل والثاني في الثالث.

بقي في المقام كلام وهو أنّ الشارح جعل التناهي عطفاً على الوضع، وهذا الكلام بظاهره يقتضي توقّف التأثير على التناهي، وفيه دغدغة كما قال الشريف: الظاهر من هذا العطف توقّف تأثير القوة الجسمانيّة على التناهي كتوقّفه على الوضع، لكنّ الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم أنّ التأثير متوقّف على الوضع ومستلزم للتناهي.

وقال المولىٰ إسماعيل في تعليقته على الشوارق في بيان كلامهم ومستلزم للتناهي ماهذا لفظه: أي لا يتوقّف التأثير على التناهي وإلاّ يلزم تحقّق تناهي الأثر قبل تحقّق التأثير وهو مستلزم لتحقّق التأثير بعد تحقّق الأثر وتحقّق الأثر قبل تحقّق التأثير وهو محال.

لكن صاحب الشوارق سلك سبيل الشارح العلاّمة فقال ماهذه خلاصة مقاله: كلّ مقارن مؤثّرٍ مالم يعلم تناهي أثره لم يحكم بأنّه مؤثّر ذلك الأثر ولو كان الأثر غير متناه نجزم بأنّ المؤثّرَ مجرد متعلّق بذلك المقارن ثمّ شنّع على القوم بأنّهم لم يتفطنوا ماذكره فتحيّروا في العطف. ولايخفى عليك حسن رويته وجودة دقته في بيان العطف .

قال: لأنّ القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابلُه[١].

أقول: لمّا مهّد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه في القوى شرع فـي الدليل على مطلوبه الأول أعني وجوب تناهي تأثير القوى الجسمانية.

وتقريره أنّ القوى الجسمانية إمـا أن تكـون قسـرية أو طـبيعية، وكـلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهى عنهما.

أمّا الأول[٢] فلأنّ صدور ما لا يتناهى بحسب الشدّة من الحركات[٣] عـن القوتين[٤] محال لما مرّ، وامّا بحسب المدة أو العدة فلأنّا لو فرضنا جسماً متناهياً يحرك جسماً آخر متناهياً من مبدأ مفروض حركات[٥] لا تتناهى بحسب المدة أو العدة ثم حرّك بتلك القوة جسماً أصغر[٦] من ذلك الجسم من ذلك المـبدأ فـإنّ

---

(١) أي مقابل المبدأ وهو الطرف الآخر في الشرح، فيلزم التناهي بحسب التفاوت.

(٢) أي القسرية. (٣) بيان لما في قوله: مالا يتناهى.

(٤) صلة للصدور في قوله: صدور مالا يتناهى. والقوتان القسرية والطبيعية.

ثمّ إنّ قوله: محال لما مرّ، ناظر الى قوله: فيكون مالا يتناهى في الشدة واقعاً لا في زمان ... الخ، وإلاّ ما مرّ صريحاً في هذا المعنى شيء غير ذكره الأصناف الثلاثة، وقوله: لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على ما يتناهى وهو لا يقتضي حجّة له فقط دونهما.

نعم، إنّ اللاتناهي في الشدّة ظاهر البطلان، ولذلك لم يشتغلوا بالاحتجاج عـليه وأقـاموا الحجة على اللاتناهي بحسب المدّة والعدّة.

وقال صاحب الشوارق: وامّا بحسب الشدة فليس بمقصود إمّا لظهور بطلانه وإمّا لعدم فساده، وذلك اذا كان يجوز انتهاء زمان الحركة في القلة الى حيث لا يمكن بـالامكان الوقـوعي تنصيفه وتجزيته.

أقول: والصواب هو ظهور بطلانه، وأمّا الشقّ الثاني فمجرد فرض غير معتبر ولا يتوهم أحد أن تكون في الأجسام قوة جسمانية تقوى على ما لايتناهى شدة، وهذا الفرض المـوهوم خارج عن البحث العلمي رأساً، ولذلك لم يقم الشيخ في الاشارات الحجة على التناهي في الشدّة. وقال الخواجه في شرحه عليه بعد ذكر الاصناف الثلاثة ـ كما أتىٰ به الشارح العلّامة في هذا الكتاب ـ: وكان مراد الشيخ مايختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدّة أو العدّة فقط. انتهى وإنّما كان مراده مايختلف فيهما لأنّ اللاتناهي في الشدّة ظاهر البطلان.

(٥) منصوب بقوله: يحرك.

(٦) جاءت العبارة في غير واحدة من النسخ المطبوعة وغيرها هكذا: ثم حركت تلك القوة ←

تحريكه للأصغر أكثر من تحريكه للأكبر لقلة المعاوقة هنا ولكن المبدأ واحد فالتفاوت في الطرف الآخر فيجب تناهي الناقص مع فرض عدم تناهيه هذا خلف(١).

وهاهنا سؤال صعب(٢) وهو أنّ التفاوت في التحريكين جاز أن يكون بحسب

← جسماً أصغر، بتأنيث الفعل وحذف الجارة وهي محرفة بلا دغدغة، والصحيحة مااخترناها. وعبارة الشيخ في الاشارات هكذا: ثم فرضنا أنّه يحرّك أصغر من ذلك بتلك القوة. وعبارة الخواجه في شرحه عليها هكذا: اذا حرّك جسم بقوته جسماً آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها ثمّ فرضنا أنّ ذلك الجسم المحرّك يحرّك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الأوّل في الطبيعة وأصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض ... الخ. ونظائر هذا التحريف في الكتاب كثيرة جدّاً.

(١) اعلم أنّ المصنف الماتن سلك في اقامة هذا البرهان مسلك الشيخ في الاشارات وبعد تقرير الحجة في الشرح قال: واعلم أنّ هذا البرهان أعمّ مأخذاً ممّا استعمله الشيخ، فانّ الحاصل منه أنّ القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب أن يكون تحريكها إياهما متفاوتاً ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى أحدهما بعد أن فرضت غير متناهية مطلقاً هذا خلف، فاذن القوة الغير المتناهية سواءً كانت جسمانية أو غير جسمانية يمتنع أن تكون مباشرةً لتحريك الاجسام بالقسر، والشيخ خصّصه بالقوة الجسمانية لأنّ غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية، انتهى.

أقول: إنّما كان البرهان أعمّ مأخذاً لأنّ القوة الغير المتناهية تعمّ الجسمانية وغير الجسمانية، وقوله: سواءً كانت جسمانية أو غير جسمانية بيان لكونه أعمّ مأخذاً.

(٢) السائل هو الفخر الرازي في ذلك المقام، هذا السؤال والجواب وايراد التلميذ وجواب الشيخ والايراد عليه كلّها مذكورة في شرح الماتن المحقّق الطوسي على الفصل التاسع عشر من النمط السادس من الاشارات، وراجع في ذلك أيضاً الفصل الأخير من المرحلة الثامنة من الأسفار (ج ١ ط ١ ص ٢٥٩). والسؤال كان رائجاً قبل الفخر كما هو نصّ كلام الخواجه في المقام حيث قال: والاعتراض المشهور الذي أورده الفاضل الشارح عليه بتجويز أن يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء ... الخ.

ثم ماقال الشارح بعد نقل كلام الماتن من الاشارات: وفيه نظر لأنّ أخذ القوة بحسب الاعتبارين لاينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث، ليس كما ينبغي لأنّ ذلك النظر مجرد فرض غير معتبر في البحث العلمي، وكما قلنا آنفاً أنّ اللاتناهي في الشدّة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغلوا بالاحتجاج عليه على أن الخواجه قال: إنّ هذا الاعتراض أي السؤال الصعب مندفع، لأنّ المراد بالقوة المذكورة هاهنا هي التي لانهاية لها باعتبار المدّة والعدّة دون الشدّة ←

الشدّة، وأجاب المصنّف قدّس الله روحه عن هذا السؤال في شرحه للاشارات بأنّ المراد بالقوة هاهنا هي التي لا نهاية لها بحسب المدّة أو العدّة لا الشدّة.

وفيه نظر لأنّ أخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث.

وأورد بعض تلامذة أبي علي عليه أنّه لا وجود للحركات دفعة فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلاً عن كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قاله الشيخ اعتراضاً على المتكلّمين حيث حكموا بتناهي الحوادث لازديادها كلّ يوم.

وأجاب الشيخ عنه بالفرق فإنّ الحوادث ليس لها كلّ موجود[١] حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمه، والزيادة والنقصان بخلاف القوة هاهنا فانّها موجودة يحكم عليها بكونها قوية على تحريك الكلّ أو البعض ولا شك في أنّ كون القوة قوية على تحريك الكلّ أعظم من كونها قوية على تحريك الجزء فأمكن الحكم بالتناهي هاهنا لوجود المحكوم عليه وتحقّقه بخلاف الحوادث.

وللسائل أن يعود فيقول: التفاوت في القوة إنّما هو باعتبار التفاوت في المقوى عليه أعني الحركات، فاذا لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوة بالتفاوت.

قال: والطبيعي[٢] يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغيرِ والكبيرِ في القبول، فاذا تحركا[٣] مع اتحاد المبدأ عَرَضَ التناهي.

← على مامرّ. وقوله: على مامرّ ناظر الى ماقاله في الفصل الخامس عشر من النمط المذكور وقال هناك: كان مراد الشيخ في النهاية واللانهاية بحسب المدّة والعدّة فقط، وقيد فقط لاخراج مابحسب الشدّة وذلك كما قلنا لشدة ظهور بطلانه، ولذا لم يبحثوا عنه بنظر علمي.

(١) أي ليس لها مجموع موجود، فكلمة (كلّ) مرفوعة على أنّها اسم ليس بمعنى المجموع، وموجود صفة لها. وعبارة الخواجه في شرحه على الاشارات في المقام هكذا: ردّ الشيخ عليهم بأن قال لمّا لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات.

(٢) منصوب بقوله: لأنّ، معطوف على القسري.

(٣) كما في النسخ كلّها إلاّ نسخة (ت) ففيها: وإذا تحرّكا.

أقول: هذا بيان استحالة القسم الثاني[١] وهو أن تكون القوة المؤثّرة فيما لايتناهى طبيعية. وتقريره أنّه يجب أن يكون قبول الجسم العظيم للتحريك عنها مثل قبول الصغير وإلاّ لكان التفاوت بسبب المانع وهو إمّا أن تكون الجسمية أو لوازمها أو أمراً طبيعياً والكلّ محال، أو غريباً وقد فرضنا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب الفاعل فانّ القوة في العظيم أكثر من القوة في الصغير لانقسام

---

(١) الخواجه‌ﷺ قرّر البرهان في شرحه على الاشارات (من الفصل ٢٠ الى ٢٣ من النمط السادس) بعد بيان تمهيد ثلاث مقدمات أتى بها الشيخ ينبغي التدّبر فيه نيلاً الى المراد.

الأُولى: أنّ الجسم من حيث هو جسم لمّا لم يكن مقتضياً لتحريك ولا لمنعٍ عنه بل كان ذلك لقوة تحلّه فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك وإلاّ لكان الجسم من حيث هو جسم مانعاً عنه.

الثانية: أن القوة الجسمانية المسمّاة بالطبيعيّة اذا حرّكت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن المعاوقة وإلاّ لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مرّ في المقدمة الأُولىٰ، بل أنّ عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانّها تختلف باختلاف محلّها على ماسيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين أنّ التفاوت كما كان في الحركات القسريّة بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير.

الثالثة: أنّ القوىٰ الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الأجسام ويتناسب بتناسب محالّها المختلفة بالكبر والصغر لأنّها حالة فيها متجزية بتجزئتها.

فنقول: إنّه لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام قوة طبيعيّة تحرّك ذلك الجسم حركات بلا نهاية، وذلك لأنّ قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه لو انفرد بالمقدمة الأخيرة، وليس زيادة جسمه في القدر تؤثّر في منع التحريك حتى تكون نسبة المحرّكين والمتحرّكين واحدة بالمقدمة الأُولىٰ، وفي هذا القول اشارة أيضاً الى سبب الاحتياج الى هذه المقدمة، وذلك السبب هو أنّ المعاوقة لو كانت في الكبير أكثر منها في الصغير مع أنّ القوة في الكبير أيضاً أقوىٰ منها في الصغير لكانت نسبة المحركين والمتحرّكين واحدة لكن ليس كذلك لما مرّ في المقدمة الأُولىٰ، بل المتحركان في حكم مالا يختلفان والمحركان مختلفان بالمقدمة الثانية، فان حرّكتا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية لزم منه تناهي الأقل.

أقول: لمّا ثبت أنّ صدق التأثير على المقارن مشروط بالوضع والتناهي المذكورين، وأنّ القوى الجسمانية مطلقاً تكون مدة آثارها وكذلك عدد آثارها متناهية كما أنّها بحسب الشدة متناهية فلابدّ أن ينتهي الأمر الى المفارق.

القوى الطبيعية بانقسام محالها، فاذا حركت قوة الكلّ وقوة البعض جسميهما من مبدأ واحد مفروض فان حركت الصغرى حركات غير متناهية كـانت حـركات الكبرى أكثر لأنـّها أعظم فتكون أقوى وإلاّ لكان حال الشيء مع غيره كحاله لا مع غيره هذا خلف، فيقع التفاوت في الجانب الذي حكم فيه بعدم التناهي هذا خلف، وان تناهت حركات الأصغر تناهت حركات الأكبر لأنّ نسبة الأثر إلى الأثر كنسبة المؤثّر إلى المؤثر، وهذه نسبة متناه إلى متناه فكذا الأُولى.

المسألة الثالثة عشرة
في العلّة المادية

قال: والمحل المتقوّم بالحال قابلٌ له ومادّة للمركّب.

أقول: المحل إمّا أن يتقوّم بالحال أو يقوم الحال، وإلاّ لزم استغناء أحـدهما عن الآخر فلا حلول، فالمحل المتقوّم بالحال هو الهـيولى والمـقوم للـحال هـو الموضوع والهيولى باعتبار الحال تسمّى قابلا، وباعتبار المركّب تسمّى مادة.

قال: وقبولُه ذاتيٌّ.

أقول: كون المادة قابلةً أمر ذاتي لها لا غريب يعرض بواسطة الغـير لأنـّـه لولا ذلك لكان عروض ذلك القبول في وقت حصوله يستدعي قبولاً آخر ويلزم التسلسل وهو محال، فهو إذن ذاتي يعرض للمادة لذاتها.

قال: وقد يحصل القربُ والبعدُ باستعدادات يكتسبها[1] باعتبار الحال فيه.

أقول: لمّا ذكر أنّ قبول المادة لما يحل فيها ذاتي استشعر أن يعترض عـليه بما يظن أنّه مناقض له، وهو أن يقال: إنّ المادة قد تقبل شيئاً ولا تقبل آخر، ثمّ يعرض لها قبول الآخر ويزول عنها القبول الأول، وهذا يعطي أنّ القبول من الأُمور

---

(١) هذا الاستعداد ليس ذاتياً بل يحصل من جهة العوارض الطارية وبه يحصل القرب والبعد دون الاستعداد الذاتي الأول كان للمادة لذاتها.

العارضة الحاصلة بسبب الغير لا من الأُمور الذاتية اللازمة لها لذاتها.

وتحقيق الجواب أن نقول: إنّ القبول ثابت في كلتا الحالتين لكن القبول منه قريب ومنه بعيد، فانّ قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين قريب، فاذا حصل القرب بالنظر إلى عرض من الأعراض نسب القبول اليه وعدمه عن غيره، وفي الحقيقة إنّما حصل قرب القبول بعد بعده وسبب القرب والبعد هو الاعراض والصور الحالة في المادة، فانّ الحرارة إذا حلّت المادة واشتدت أعدتها لقرب قبول الصورة النارية وخلع غيرها.

المسألة الرابعة عشرة
في العلّة الصورية

قال: وهذا الحالُ صورةٌ للمركب وجزءُ فاعلٍ لمحلِّه(١).

أقول: هذا الحال يعني به الحال في المادة وهو صورة للمركب لا للمادة، لأنّه بالنظر إلى المادة جزء فاعلٍ لأنّ الفاعل في المادة هو المبدأ الفيّاض بواسطة الصورة المطلقة.

قال: وهو واحدٌ.

أقول: ذكر الأوائل أنّ الصورة المقوّمة للمادة لا تكون فوق واحدة، لأنّ

---

(١) كلمة الجزء مضافة الى الفاعل أي جزء علّة لمحلّه، والفاعل هو معطي الوجود وذلك لأنّ الصورة شريكة للفاعل الذي هو المفارق على ماسلك اليه المشّاء وبسط الكلام فيه الشيخ في النمط الأوّل من الاشارات وتقدّم الاشارة اليه.

قال القوشجي: واعلم أنّ مانقلناه عن الحكماء في هذا المبحث كلّها من فروع الهيولى والصورة، والمصنّف لمّا كان منكراً لهما كما سيجيء كان المناسب أن لا يذكر هذه المباحث ويذكرها على سبيل النفي والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار. وقال صاحب الشوارق تعريضاً له: إنّ هذه الأُمور المتفرعة على ثبوت الهيولى ذكرها المصنّف هاهنا على سبيل الحكاية، وبمعنى أنّه على تقدير ثبوتها وعند القائلين بها يكون الحال هكذا فلا منافاة بينها وبين ماسيأتي من نفيه الهيولى في هذا الكتاب.

الواحدة إن استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الأُخرى، وإن لم تستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد، فالصورة واحدة.

المسألة الخامسة عشرة
في العلّة الغائية

قال: والغايةُ علّةٌ بماهيّتها[١] لعلّيةِ العلّة الفاعلية، معلولةٌ في وجودها للمعلول.

أقول: الغاية لها اعتباران يحصل لها باعتبارهما التقدم والتأخر بالنسبة إلى المعلول، وذلك لأنّ الفاعل إذا تصور الغاية فعل الفعل ثمّ حصلت الغاية بحصول الفعل، فماهيّة الغاية علّة لعلّية الفاعل، اذ لولا تلك الماهيّة وحصولها في علم الفاعل لما أثّر ولا فعل الفعل، فانّ الفاعل للبيت يتصور الاستكنان أولاً فيتحرك إلى إيجاد البيت ثم يوجد الاستكنان بحصول البيت، فماهيّة الاستكنان علّة لعلّية الفاعل ووجوده معلول للبيت، ولا امتناع في أن يكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً باعتبارين.

قال: وهي ثابتةٌ لكلّ قاصد[٢].

---

(١) قريب من كلام الشيخ في الفصل السابع من رابع الاشارات في تعريف الغاية حيث قال: والعلّة الغائية التي لأجلها الشيء علّة بماهيّتها ومعناها لعلّية العلّة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها... الخ . أي الغاية بصورتها الذهنيّة وحصولها في علم الفاعل علّة لعلّية العلّة الفاعلية، وهي معلولة في وجودها الخارجي للمعلول، وأرادوا بقولهم أوّل الفكر آخر العمل هذا المعنى. قال الشيخ في الهيات الشفاء: ونعني بالغائية العلّة التي لأجلها يحصل وجود شيء مبائن لها.
والمبائن هو المعلول الخارجي وإنّما كان مبائناً لها لأنّه لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها، وللعارف الرومي في المثنوي:

ظاهراً آنشاخ اصل ميوه است	باطناً بهر ثمر شد شاخ هست
گرنبودى ميل واميد ثمر	كى نشاندى باغبان بيخ شجر
اول فكر آخر آمد در عمل	خاصه فكرى كو بود وصف ازل

(٢) الضمير راجع إلى الغاية، والغاية عرّفت بأنها علّة لعلّيّة الفاعلية فلابدّ أن يكون معنى هذه ←

أقول: كلّ فاعل بالقصد والارادة فانّه أنـّما يفعل لغرضٍ ما وغـايةٍ مـا وإلاّ لكان عابثاً على أنّ العبث لا يخلو عن غاية، أمّا الحركات الاسطقسية[١] فقد أثبت الأوائل لها غايات لأنّ الحبّة من البُرّ اذا رميت في الأرض الطيبة وصادفها الماء وحر الشمس فانّها تنبت سنبلةً، وهذه التأدية على سبيل الدوام أو الكثرة فيكون ذلك غاية طبيعية. ومنع ذلك جماعة لعدم الشعور في الطبيعة فلا يعقل لها غاية،

← الجملة أنّ الغاية بهذا المعنى ثابتة لكلّ فاعل يفعل بالقصد أعني الفاعل بالقصد عـلى اصطلاح الحكماء، لأنّ الغنى التام والجواد والملك الحق لا غـرض ولا غـاية له مـطلقاً. والفاعل الذي يفعل لغاية إمّا أن يكون وجود تلك الغاية أولىٰ به فيكون الفاعل مستكملاً بوجود الغاية، أو أنّ فاعليّته يتمّ بتلك الغاية فيلزم أن يكـون الفـاعل نـاقصاً فـي عـلّيته ويستكمل بتلك الغاية، فالفاعل لغاية فقير والله سبحانه هو الغنيّ فليس بفاعل لغاية وغرض كما أنّه ليس بعابث ﴿أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً﴾ (المؤمنون ١٥).

قال الخواجه في شرحه على الفصل السادس من النمط السادس من الاشارات: الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو أخصّ من الغاية. والقائلون بأنّ الباري تعالى أنـّما يفعل لغرض ذهبوا الى أنّه أنـّما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنياً وجواداً، فأشار الشيخ إلى أنّ من يفعل لغرضٍ فلابدّ من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه، لأنّ الفعل الحسن في نفسه إن لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن أن يصير غرضاً له، ثمّ أنتج من ذلك أنّ الملك الحق لاغرض له مطلقاً.

(١) في أقرب الموارد: الأسطقس بفتح الألف وسكون السين وفتح الطاء وكسر القاف: أعجمية معناها الأصل وتسمّى العناصر الإسطقسات (بكسر الالف) وهي المـاء والأرض والهـواء والنار. وفي المنجد: بفتح الألف وكسرها، وفي غياث اللغات: بضمّ الأوّل والثالث والرابع وسكون الثاني لفظ يوناني بمعنى العنصر.

أقول: الكلمة اذا كانت عجميّة تلعب بها العرب ماشاءت، وهذا المثل سائر بينهم: عـجميّ فالعب به ماشئت. والغرض العمدة أنّ الشارح أراد منها الحركات الطبيعية مطلقاً في قـبال الاراديّة سواء كانت لعناصر بسيطة أو لم تكن، كما يستفاد التعميم من تمثيله بالبر وجعله مقابلاً للفاعل بالقصد والارادة، ومن قول الماتن بعيد هذا وأثبتوا للطبيعيّاتِ غاياتٍ، ومن قول الشارح هناك امّا اثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم. فقوله: فقد تقدّم اشارة الى ماقاله في هذا المقام. وفي الشوارق أنّ الحكماء أثبتوا لكلّ تحريك وفعل سواءٌ كان إراديّاً أو طبيعياً غاية والمصنف خصّ هذا الحكم بالاراديّات.

وأجابوا بأنّ الشعور يفيد تعيين الغاية لا تحصيلها.

قال: أما القوةُ الحيوانيةُ[(١)] المحركةُ فغايتُها الوصولُ إلى المنتهىٰ وهو قد يكون[(٢)] غايةَ الشوقيةِ وقد لايكون، فان لم تحصل فالحركةُ باطلةٌ وإلاّ فهو إمّا خيرٌ أو عادةٌ[(٣)] أو قصدٌ ضروريٌّ أو عبثٌ وجزاف[(٤)].

أقول: القوة الحيوانية لها مباد على ماتقدم[(٥)]: أحدها: القوة المحركة المنبثّة في العضلات، وثانيها: القوة الشوقية، وثالثها: التخيّل أو الفكر. وغاية القوة المحركة أنـّما هي الوصول إلى المنتهى وقد تكون هي بعينها[(٦)] غاية القوة الشوقية كمن طلب مفارقة مكانه والحصول في آخر[(٧)] لإزالة ضجره، وقد تكون غيرها كمن يطلب غريماً في موضع معين؛ وفي هذا القسم إن لم تحصل غاية القوة الشوقية سمّيت الحركة باطلةً بالنسبة اليها[(٨)]، وإن حصلت الغايتان[(٩)] وكان المبدأ التخيل لا غير فهو الجزاف والعبث[(١٠)]. وإن كان مع طبيعة كالتنفس فهو القصد

---

(١) قيد القوة بالحيوانية لاخراج الفلكية وذلك لأنّ القوة المحركة الفلكية ليست غايتها الوصول الى المنتهىٰ بل غايتها الدوام على الحركة كما سيأتي.

(٢) أي الوصول.

(٣) أي تلك الحركة والتذكير باعتبار الخبر. وفي (ت) وحدها: وهو قد يكون غاية الشرقية. والنسخ الأُخرى: غاية الشوقية.

(٤) قال ﷺ في شرحه على الفصل الأخير من خامس الاشارات: الجزاف لفظة معرّبة معناه الأخذ بكثرة من غير تقدير، وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقاً تخيلياً من غير أن يقتضيه فكر كالرياضة، أو طبيعة كالتنفس، أو مزاج كحركات المرضى، أو عادة كاللعب باللّحية مثلاً وهو باعتبار من الفاعل كما أن العبث يكون باعتبار من الغاية.

(٥) تقدّم في المسألة العاشرة من هذا الفصل.

(٦) اي تكون غاية القوة المحركة بعينها.

(٧) فاجتمعت الغايتان أي غاية القوة المحركة وغاية القوة الشوقية.

(٨) وأما بالنسبة الى القوة المحركة فالغاية حاصلة وليست بباطلة، لأنّ غايتها هي الوصول الى المنتهى.

(٩) أي غاية القوة المحركة وغاية القوة الشوقية.

(١٠) الشيخ جعلهما اثنين حيث قال في الخامس من سادسة الهٰيات الشفاء في اثبات الغاية ←

الضروري، وإن كان مع خلق وملكة نفسانية فهو العادة، وإن كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم أو المظنون.

قال: وأثبتوا للطبيعيّاتِ غاياتٍ(١) وكذا للاتّفاقيّات.

← (ج ٢ ط ١ ص ٥٤١) : كلّ نهاية ينتهي اليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية المتشوّقة التخييلية ولا يكون المتشوقة بحسب الفكرة، فهي التي تسمّى العبث. وكلّ غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدأها تشوق تخيلي غير فكري، فلا يخلو إمّا أن يكون التخييل وحده هو المبدأ لحركة الشوق سمّي ذلك الفعل جزافاً ولم يسمّ عبثاً الخ. وكذلك الخواجه في شرحه على الفصل الأخير من خامس الاشارات جعلهما اثنين وقد تقدّم آنفاً.

(١) قال الشيخ في الفصل التاسع عشر من ثامن الاشارات: إذا نظرت في الأُمور وتأملتها وجدت لكلّ شيء من الأشياء الجسمانية كمالاً يخصّه وعشقاً إرادياً أو طبيعياً لذلك الكمال وشوقاً طبيعياً أو إرادياً اليه إذا فارقه رحمة من العناية الأُولىٰ على النحو الذي هو به عناية.
وقال الخواجه في الشرح: وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بيّن فيها سريانه في جميع الكائنات.
أقول: هذه الرسالة قد طبعت مع عدة رسائل أُخرىٰ للشيخ مترجمة بالفرنسية أيضاً، وكتبها الشيخ باسم تلميذه أبي عبدالله المعصومي الذي قال ابن سينا في حقه: أبو عبدالله مني بمنزلة أُرسطاليس من افلاطون.
وكذا قال الخواجه في شرح الفصل السابع من رابع الاشارات في البحث عن العلّة الغائية ماهذا لفظه: اعترض الفاضل الشارح بأنّهم يثبتون للأفعال الطبيعية عللاً غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلايمكن أن يقال تلك الغايات موجودة في أذهانها، ولا أن يقال إنّها موجودة في الخارج لأنّ وجودها متوقّف على وجود المعلولات، فاذن تلك الغايات غير موجودة، وغير الموجود لا يكون علّة للموجود ولا خلاص عنه إلاّ بأن يقال: ليس للأفعال الطبيعية غايات.
والجواب أنّ الطبيعة مالم تقتض لذاتها شيئاً كأين ما مثلاً لاتحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعور مالها به قبل وجوده بالفعل فهو العلّة الغائية لفعلها، انتهى.
أقول: الحق أنّ الطبائع لها غايات وكلّ طبيعة تحبّ بقاءها وتعرج الى كمالها والكلّ تسعى الى غاية الغايات ومبدأ المبادئ الله ربّ العالمين، ونعم ماقال صاحب الحكمة المنظومة:

وكلّ شيء غاية مستتبع — حتى فواعل هي الطبائع

وفي الاسفار: أنّ الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء ←

أقول: أمّا اثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدّم البحث فيه[١] وأمّا العلل الاتفاقية فقد نفاها قوم[٢] لأنّ السبب إن استجمع جهات المؤثّرية لزم حصول

← وجعل في جبلّتها كراهة الفناء والعدم، وهذا حق لأنّ طبيعة الوجود خير محض ونور صرف وبقاءه خيرية الخير ونورية النور (ج ٤ ط ١ ص ١٦٣) بل أفاد الشيخ المعظم في الأوّل من ثانية نفس الشفاء أنّ حبّ الدوام أمر فائض من الإلـه على كل شيء (ج ١ ط ١ ص ٢٩٤).

أقول: ومما ينادى بأعلى صوتها أنّ الطبيعيات أيضاً لها غايات هي وحدة النظام الحاكية عن وحدة الصنع والتدبير الدالّة على أنّ الحياة والشعور سارية في الكلّ، وينتهي الأمر إلى أنّ الوجود المطلق الحق القيّوم هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، وأنّ الخلق هو الموجود المقدّر القائم به قيام الفعل بفاعله والكلام بمتكلّمه، وأنّ ما نزل من الموجودات من الصقع الربوبي ما نزل بكلّيته بل ملكوته بيده سبحانه وتعالى. وعليك بالتدّبر فيما نتلوه عليك من منطق الوحي وبيان السنة تراجمه:

﴿الذي خلق فسوّىٰ * والذي قدّر فهدىٰ﴾ (الأعلى ٣ و٤).

﴿قال ربّنا الذي اعطىٰ كلّ شيءٍ خلقه ثم هدىٰ﴾ (طه ٥١).

﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماءٍ واحد ونفضّل بعضها على بعض في الأُكل إنّ في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (الرعد ٥).

الباب السادس والثلاثون من توحيد الصدوق في الرد على الثنويّة والزنادقة باسناده عن هشام بن الحكم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ماالدليل على أنّ الله واحدٌ؟ قال: اتصال التدبير وتمام الصنع، كما قال عزّوجلّ: لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا.

وفي توحيد المفضّل: يا مفضّل إنّ اسم هذا العالم بلسان اليونانيّة الجاري المعروف عندهم قوسموس وتفسيره الزينة، وكذلك سمته الفلاسفة ومن ادّعىٰ الحكمة فكانوا يسمّونه بهذا الاسم إلاّ لمّا رأوا فيه من التقدير والنظام فلم يرضوا أن يسمّوه تقديراً ونظاماً حتى سمّوه زينة، ليخبروا أنّه مع ماهو عليه من الصواب والاتقان على غاية الحُسن والبهاء (البحار ج ٢ ط ١ ص ٤٥).

(١) في هذه المسألة حيث قال آنفاً: أمّا الحركات الاسطقسية فقد أثبت الأوائل لها غايات ... الخ.

(٢) الحق أنّ كلّ ممكن فله سبب، والاتفاق في نظام العالم منفيّ، وكلّ مايتوهم أنّه اتفاقي فهو حق وجب وجوده إلاّ أن العامة يسمّون نادر الوجود أو الذي سببه مجهول لهم إتفاقياً والنادر له سبب، والشيء مالم يجب وجوده لايتحقق قط، ومالم ينف جميع انحاء العدم عنه لايوجد. ونِعم ما قال المتألّه السبزواري في الحكمة المنظومة (ص ١٢٢).

وليس في الوجود الاتفاقي	اذ كلّ مايحدث فهو راقي
لعلل بها وجوده وجب	يقول الإتفاق جاهل السبب ←

← وقال في تعليقته عليه: قولنا وليس في الوجود الاتفاقي ردّ على القائل بالاتفاق فيزعم لسوء ظنّه أنّ المطر مثلاً لضرورة المادة كائن اذ الشمس بخرت من البحار والأراضي الرطبة فاذا ارتفع البخار ووصل الى الزمهرير برد وصار ماءاً ونزل ضرورة فاتفق أن يتحقّق مصالح شتى من غير قصد، ولم يعلم هذا الجاهل أنّه لايقع شيء في العالم ولو كان أحقر مايتصور بدون علم الله وارادته وقدرته المحيطة، وقد مرّ أنّ كلّ القوىٰ والمبادئ مجالي مشيّته وقدرته، فهب أنّ الشمس تبخّر فمن الذي يسخّرها ويديرها ويسّيرها والنفس المتعلقة بها التي تجرّها الى الجنوب والشمال وتفعل الفصول الأربعة من أمر من هو وتجلّى من عليه وبنور من يستضيء.

وقوله: يقول الاتفاق جاهل السبب، ناظر الى عبارة المحقّق الطوسي في شرحه على منطق الاشارات في الفصل المبحوث فيه عن العرضي اللازم غير المقوم، حيث قال: لازم الشيء بحسب اللغة هو مالا ينفكّ الشيء عنه، وهو إمّا داخل فيه أو خارج عنه، والأول هو الذاتي المقوم، والثاني هو المصاحب الدائم فانّ المصاحب منه مايصاحبه دائماً، ومنه مايصاحب وقتاً ما، وسبب المصاحبة إمّا أن يكون بحيث يمكن أن يعلم أو لايكون، والأول ينسب الى اللزوم في العرف، والثاني ينسب الى الاتفاق، فانّ الاتفاق لا يخلو عن سببٍ ما إلاّ أنّ الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق (ص١٨ ط ١).

ونحوه ماقال في آخر شرح الفصل التاسع من النمط الثاني من الاشارات في بيان قول الشيخ وستعلم أنّ الاتفاق يستند الى أسباب غريبة: الاتفاق ليس على مايظنّ أنّه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطّن له فينسب الى الاتفاق (ص٥٣ ط ١).

أقول: تفصيل البحث عن ذلك يطلب في النمطين الرابع والخامس من الاشارات، ثمّ يجب عليك التمييز بين الاتفاق الذي يقول به المنطقي، وبين قول الحكيم من أنّ مايوجد في الخارج ليس باتفاقي، فالمنطقي يبحث عن اللزوم بين القضيتين وعدمها فما لم يكن بينهما لزوم يقول: إنّ القضية اتفاقية، كقولك: إذا كانت الشمس طالعةً كانت الحمامة طائرةً. وأمّا الفلسفي فيحكم بأنّ كلّ واحد من طرفي القضية في النظام الوجودي وجب وجوده فوجد، فتبصّر.

واعلم أنّ لمولانا مبين الحقائق الامام الصادق صلوات الله عليه في المقام كلاماً في توحيد المفضّل ينبغي أن نتشرف بتبرّك نقله، قال عليه السلام (البحار ج ٢ ط ١ ص٤٦ و٤٧):

فأمّا أصحاب الطبائع فقالوا: إنّ الطبيعة لا تفعل شيئاً لغير معنى ولا [تتجاوز] عمّا فيه تمام ←

← الشيء في طبيعته، وزعموا أنّ المحنة تشهد بذلك فقيل لهم: فمن أعطى الطبيعة هذه الحكمة والوقوف على حدود الأشياء بلا مجاوزة لها، وهذا قد تعجز عنه العقول بعد طول التجارب؟

فان أوجبوا للطبيعة الحكمة والقدرة على مثال هذه الأفعال فقد أقرّوا بما أنكروا لأنّ هذه هي صفات الخالق، وإن أنكروا أن يكون هذا للطبيعة فهذا وجه الخلق يهتف بأنّ الفعل للخالق الحكيم.

وقد كان من القدماء طائفةٌ أنكروا العمد والتدبير في الأشياء، وزعموا أنّ كونها بالعرض والاتفاق، وكانوا ممّا احتجّوا به هذه الإناث التي تلد غير مجرى العرف والعادة كالانسان يولد ناقصاً أو زائداً إصبعاً ويكون المولود مشوّهاً مبدّل الخلق، فجعلوا هذا دليلاً على أنّ كون الأشياء ليس بعمدٍ وتقديرٍ بل بالعرض كيف ما اتفق أن يكون.

وقد كان أُرسطاطاليس ردّ عليهم فقال: إنّ الذي يكون بالعرض والاتفاق إنّما هو شيء في الفرط مرةً مرةً لأعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها وليس بمنزلة الأُمور الطبيعية الجارية على شكلٍ واحدٍ جرياً دائماً متتابعاً.

وأنت يا مفضّل ترىٰ أصناف الحيوان أن يجري أكثر ذلك على مثال ومنهاج واحد كالانسان يولد وله يدان ورجلان وخمس أصابع كما عليه الجمهور من الناس. فامّا مايولد على خلاف ذلك فانّه لعلّة تكون في الرحم أو في المادة التي ينشأ منها الجنين، كما يعرض في الصناعات حين يتعمّد الصانع الصواب في صنعته فيعوق دون ذلك عائقٌ في الأداة، أو في الآلة التي يعمل فيها الشيء، فقد يحدث مثل ذلك في أولاد الحيوان للأسباب التي وصفنا فيأتي الولد زائداً أو ناقصاً أو مشوّهاً ويسلم أكثرها فيأتي سويّاً لا علّة فيه، فكما أنّ الذي يحدث في بعض الأعمال الأعراض لعلّة فيه لا توجب عليها جميعاً الاهمال وعدم الصانع، كذلك ما يحدث على بعض الأفعال الطبيعيّة لعائق يدخل عليها لايوجب أن يكون جميعها بالعرض والاتفاق.

فقول من قال في الأشياء أنّ كونها بالعرض والاتفاق من قبل أنّ شيئاً منها يأتي على خلاف الطبيعة يعرض له خطأ وخطل.

فإن قالوا: ولم صار مثل هذا يحدث في الأشياء؟ قيل لهم: ليعلم أنّه ليس كون الأشياء باضطرار من الطبيعة ولا يمكن أن يكون سواه كما قال قائلون، بل هو تقدير وعمد من خالق حكيم، اذ جعل الطبيعة تجري أكثر ذلك على مجرى ومنهاج معروف، ويزول أحياناً عن ذلك لأعراض تعرض لها فيستدل بذلك على أنّها مصرفة مدبرة فقيرة الى ابداء الخالق ←

← وقدرته في بلوغ غايتها واتمام عملها تبارك الله أحسن الخالقين.
أقول: تبجيل الامام عليه السلام أرسطاطاليس بما نطق فيه من لسان العصمة حجة على المتقشفين الذين ليس لهم إلّا إزراء العلم وذويه بما أوهم فيهم نفوسهم الأمّارة بالسوء والايذاء فهولاء بمعزل عن سبيل الولاية وإلّا فهذا وليّ الله الأعظم يبجّل العلم والعالم. وكفى بأرسطاطاليس فخراً أنّ حجّة الله على خلقه نطق باسمه تبجيلاً وارتضى سيرته السنيّة المضيئة بأنه كان يسلك الناس الى بارئهم من طريق وحدة الصنع والتدبير، ويوقظ عقولهم بأنّ الاتفاقي لا يكون جارياً دائماً متتابعاً وما هو سُنَّةٌ دائمة لاتبدل ولا تحوّل فهو تحت تدبير الملكوت، فكان الأصل ماهو قبل الطبيعة وفوقها وبعدها.
قال العالم الأوحدي محمّد الديلمي في محبوب القلوب (ص ١٤ ط ١): يروىٰ أنّ عمروبن العاص قدم من الاسكندرية على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله فسأله عمّا رأىٰ؟ فقال: رأيت قوماً يتطلّسون ويجتمعون حلقاً ويذكرون رجلاً يقال له أرسطوطاليس لعنه الله.
فقال صلوات الله وتسليماته عليه وآله: مه ياعمرو! إنّ أرسطوطاليس كان نبيّاً فجهله قومه.
قال الديلمي: قال الفاضل الشهرزوري في تأريخ الحكماء: هكذا سمعناه.
ثم قال الديلمي: أقول ويؤيد هذه الرواية مانقل السيد الطاهر ذو المناقب والمفاخر رضي الدين علي بن طاووس قدّس الله روحه في كتابه فرج المهموم في معرفة الحلال والحرام من علم النجوم قولاً بأنّ ابرخس وبطليموس كانا من الأنبياء، وأنّ أكثر الحكماء كانوا كذلك وإنّما إلتبس على الناس أمرهم لأجل أسمائهم اليونانيّة، أي لمّا كانت أسماؤهم موافقةً لأسماء بعض حكماء يونان الذين ينسب اليهم فساد الاعتقاد اشتبه على الناس حالهم وظنّوا أنّ أصحاب تلك الأسامي بأجمعهم على نهج واحد من الإعتقاد.
واعلم أنّ الشيخ سلك في الشفاء مسلك وحدة الصنع والتدبير على ردّ القائلين بالبخت والاتفاق أيضاً. وقد أشبع البحث عن ذلك وأجاد في الفصلين الثالث عشر والرابع عشر من المقالة الأُولى منه في الفِرق القائلين بالبخت والاتفاق ونقض حُججهم (ج ١ ط ١ ص ٢٥ - ٣٣) وهذان الفصلان من غرر فصول الشفاء جدّاً، ومن كلماته السامية في الثاني منهما:
ولنمعن النظر في مثل تكوّن السُنبلة عن البُرّة باستمداد المادة عن الأرض، والجنين عن النطفة باستمداد المادة عن الرحم هل ذلك بالاتفاق ؟ ونجده ليس باتفاقي بل أمراً توجبه الطبيعة وتستدعيه قوة.
وكذلك لنساعد أيضاً على قولهم: إنّ المادة التي للثنايا لا تقبل إلاّ هذه الصورة، لكنّا نعلم أنّها لم يحصل لهذه المادة هذه الصورة لأنّها لا تقبل إلّا هذه الصورة بل حُصِّلت هذه المادة ←

مسبّبه قطعاً وإلاّ كان منتفياً فلا مدخل للإتفاق.

والجواب أنّ المؤثّر قد يتوقّف تأثيره على أُمورٍ خارجة عن ذاته غير دائمة الحصول معه، فيقال لمثل ذلك السبب من دون الشرائط أنّه اتفاقي إذا كان إنفكاكه مساوياً أو راجحاً، ولو أخذناه مع تلك الشرائط كان سبباً ذاتياً.

المسألة السادسة عشرة
في أقسام العلّة

قال: والعلّة مطلقاً قد تكون بسيطةً وقد تكون مركبةً.

أقول: يعني بالاطلاق ما يشتمل العلل الأربع أعني المادية والصورية والفاعلية والغائية، فانّ كلّ واحدةٍ من هذه الأربع تنقسم الىٰ هذه الأقسام، فالعلّة الفاعلية عند المحقّقين قد تكون بسيطةً كتحريك الواحد منّا جسماً ما، وقد تكون مركبةً كتحريك جماعة جسماً أكبر.

ومنع بعض الناس من التركيب في العلل وإلاّ لزم نفيها، لأنّ كلّ مركبٍ فانّ عدم كلّ جزءٍ من أجزائه علّةٌ مستقلةٌ في عدمه، فلو عدم جزء من العلّة المركبة لزم

← لهذه الصورة لأنّها لا تقبل إلاّ هذه الصورة فانّه ليس البيت إنّما رسب فيه الحجر وطفى الخشب، لأنّ الحجر أثقل والخشب أخفّ، بل هناك صنعة صانع لم يصلح لها إلاّ أن يكون نسب موادّ ماتفعله هذه النسبة فجاء بها على هذه النسبة، والتأمل الصادق يظهر صدق ماقلناه وهو أنّ البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبّة بُرّة أنبتت سُنبلة بُرّة أو حبّة شعير أنبتت سُنبلة شعير، ويستحيل أن يقال: إنّ الأجزاء الأرضيّة والمائية تتحرك بذاتها وتنفذ في جوهر البُرّة وتربّيه فانّه سيظهر أنّ تحركها عن مواضعها ليس لذاتها، والحركات التي لذاتها معلومة فيجب أن يكون تحركها أنّما هو يجذب قوى مستكنّة في الحبّات جاذبة باذن‌الله. وإن كانت الأُمور تجري إتفاقاً فلم لا ينبت البرّة شعيرة؟ ولِمَ لا يتولّد شجرة مركبة من تين وزيتون كما يتولّد عندهم بالاتفاق عنز أيّل؟ ولِمَ لا يتكرّر هذه النوادر بل يبقىٰ الأنواع محفوظةً على أكثر؟ الى آخر ما أفاد.

وقال العارف الرومي في المثنوي:

هيچ گندم كارى و جو بر دهد　　　　ديده‌اى اسبى كه كره‌خر دهد

عدم العلّة، فإذا عدم جزء ثانٍ لم يكن له تأثير البتة لتحقّق العدم بالجزء الأول؛ ولأنّ الموصوف بالعلّة[١] إمّا كلّ واحد من أجزائه فيلزم تعدّد العلل وانتفاء التركيب وهو المطلوب، أو بعضها[٢] وهو المطلوب أيضاً مع انتفاء الأولوية، أو المجموع وهو باطل لأنّ كلّ جزءٍ لم يكن علّة فعند الاجتماع إن لم يحصل أمر لم يكن المجموع علّة، وإن حصل عاد الكلام في علّة حصوله.

وهذان ضعيفان[٣] لاقتضائهما انتفاء المركبات سواءً كانت عللاً أم لا وهو باطل[٤] بالضرورة والمادة المركبة[٥] كالزاج والعفص في الحبر، والصورة المركبة كالانسانية المركبة من أشكال مختلفة[٦]، والغاية المركبة كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب.

قال: وأيضاً بالقوة أو بالفعل.

أقول: هذه المبادئ الأربعة قد تكون بالقوة فانّ الخمر فاعل للإسكار في الدَّنّ بالقوة، وقد تكون بالفعل كالخمر مع الشرب.

والمادة قد تكون بالفعل كالجنين للانسانية، وقد تكون بالقوة كالنطفة.

والصورة بالقوة كالمائية الحالة في الهواء بالقوة، وقد تكون بالفعل كالمائية الحالة في مادتها.

---

(١) دليل آخر.

(٢) عطف علىٰ كلّ واحد، وكذلك قوله: أو المجموع.

(٣) أي الدليلان.

(٤) أي ذلك الاقتضاء باطل.

(٥) والمادة البسيطة كهيوليات البسائط العنصرية، والصورة البسيطة كصور هذه البسائط، والغاية البسيطة كوصول كلّ منها الى مكانه الطبيعي، ولعلّها لوضوحها لم يذكرها الشارح. عبارة الشيخ في الثاني من أُولى طبيعيات الشفاء (ص٨ ط ١ ج ١) كقولنا عن الزاج والعفص كان المداد (كان الحبر ـ خ ـ)، وفي الثالث منها: والعفص والزاج للحبر.

(٦) أي من صور أعضائها الآلية وإلاّ فالصورية لا تكون مركّبةً، وقد مضى في آخر المسألة الرابعة عشرة من هذا الفصل أنّ الصورة واحدة. قال الشيخ في الثاني عشر من أُولى طبيعيات الشفاء: الصورة المركبة مثل صورة الانسانية التي تحصل من عدّة قوى وصور تجتمع، فتدّبر.

والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها كذلك وبالفعل هي التي حصل منها ذلك.

قال: وكليةً أو جزئيةً.

أقول: هذه العلل[١] قد تكون كليةً كالبناء مطلقاً، وقد تكون جزئية كهذا البناء وكذلك البواقي.

قال: وذاتيةً أو عرضيةً.

أقول: العلّة قد تكون ذاتيةً وهي التي يستند المعلول اليها بالحقيقة كالنارية في الاحراق، وقد تكون عرضيةً وهي أن تقتضي العلّة شيئاً ويتبع ذلك الشيء شيء آخر كقولنا: السقمونيا مبرد، فانّه بالعرض كذلك لأنّه يقتضي بالذات إزالة السخونة ويتبعها حصول البرودة.

وكذلك البواقي فانّ المادة الذاتية هي محلّ الصورة والعرضية هي تلك مأخوذة مع عوارض خارجة، والصورة الذاتية هي المقوّمة كالانسانية والعرضية هي مايلحقها من الأعراض اللازمة أو المفارقة، والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية هي مايتبع المطلوب. وقد تطلق العلّة العرضية على ما مع العلّة[٢].

قال: وعامةً أو خاصةً.

أقول: العلّة العامة هي التي تكون جنساً للعلّة الحقيقية كالصانع في البناء والخاصة كالباني فيه ولا يتحقّق العموم والخصوص في الصور[٣].

---

(١) قد ذكر مثالاً للفاعلية الكليّة والجزئية فقط، وأمثلة البواقي غير خفية.

(٢) أي وصف ملازم للعلّة كما يأتي في المسألة الآتية قوله: ومن العلّة العرضية ماهو معدّ، وجعله ثاني الإعتبارين هناك.

(٣) قال الشيخ في الفصل الثاني عشر من أُولى طبيعيات الشفاء: الصورة الخاصّة لا تخالف الجزئية وهو مثل حدّ الشيء أو فصل الشيء أو خاصة الشيء. والعامة فلا تفارق الكليّة وهو مثل الجنس للخاصة: انتهى ماأردنا من نقل كلامه.

الظاهر أنّ مراد الشيخ من قوله: الصورة الخاصة لا تفارق الجزئية والعامة الكليّة، هو أنّ الأقسام بأسرها غير جارية في الصورة. وبعبارة أُخرىٰ أنّ الأقسام المذكورة وهي أنّ العلّة ←

قال: وقريبة أو بعيدة.

أقول: العلّة القريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول كالميل في الحركة، والبعيدة هي علّة العلّة كالقوة الشوقية وكذا البواقي.

قال: ومشتركة أو خاصة.

أقول: المشتركة كالنجار لأبواب متعدّدة، والخاصة كالنجار لهذا الباب.

قال: والعدم للحادث[١] من المبادئ العرضية.

أقول: الحادث هو الموجود بعد أن لم يكن، وهو أنّما يتحقّق بعد سبق عدم علّته، فلمّا توقّف تحقّقه على العدم السابق أطلقوا على العدم إسم المبدأ بالعرض ومبدئه بالذات هو الفاعل لاغير.

قال: والفاعل في الطرفين واحد.

← مطلقاً بسيطة ومركبة، وبالقوة أو بالفعل، وكلية وجزئية، وذاتية وعرضية، وعامة وخاصة، وقريبة وبعيدة، ومشتركة أو خاصة؛ جارية بأسرها في غير الصورة وأمّا في الصورة فالكلية والجزئية والعموم والخصوص فيها واحد. والمراد من التمثيل هو أنّ حدّ الشيء أو فصل الشيء أو خاصة الشيء كما لايوجد في غير هذا الشيء المخصوص فكذلك الصورة الجزئية كصورة هذا الكرسي لاتوجد إلاّ جزئية. وقوله وهو مثل الجنس للخاصة، ولم يقل: للنوع، لأنّ الجنس بالنسبة الى النوع ليس صورةً له بل مادة، فنقول: إنّ قول الشارح العلاّمة ولا يتحقّق العموم والخصوص في الصورة، يشبه أن يكون مشيراً الى ماقاله الشيخ من أنّه لما كانت الصورة الخاصّة والجزئية وكذلك العامة والكلية بمعنى فلا حاجة بعد ذكر أحدهما الى ذكر الآخر، فتأمّل.

وقيل: إنّه لافرق بين الصورة العامة والصورة الكلية كذلك لا فرق بين المادة العامة والكليّة، والفاعل العام والكليّ، والغاية العامة والكلية، فلاحاجة الى اعتبار العامة بعد الكلية.

ولكن لايبعد أن يكون مراد الشارح من عدم تحقّقهما فيها ماقاله بعضهم من أنّ الفاعل العام والغاية والمادة العامّتان، يصح وجود فرد مخصوص من أحدها يكون فاعلاً أو مادة أو غاية لأشياء كثيرة بخلاف الصورة فانّه لايمكن وجود فرد منها مخصوص يصلح لكونه صورةً لأشياء كثيرة وإلاّ لزم اتحادالاثنين، ويشبه أن يكون حمل كلامه على هذا الوجه أولىٰ وألزم.

(١) وفي (ت): فالعدم. والباقية: والعدم للحادث بالواو.

أقول: الفاعل في الوجود هو بعينه الفاعل في العدم على مابيّنا[١] أولاً من أنّ علّة العدم هي عدم العلّة لاغير، والمؤثّر في طرفي المعلول هو العلّة لاغير لكن مع حضورها تقتضي الوجود ومع عدمها تقتضي العدم.

قال: والموضوع كالمادة.

أقول: الموضوع أيضاً من العلل التي يتوقّف وجود الحال عليها ونسبته إلى الحال نسبة المادة إلى الصورة فهو من جملة العلل.

المسألة السابعة عشرة
في أنّ افتقار المعلول أنـّما هو في الوجود أو العدم

قال: وافتقار الأثر أنـّما هو في أحد طرفيه

أقول: الأثر له ماهيّة وله وجود وعدم، وافتقاره إلى المؤثر أنـّما هو في أن يجعله موجوداً أو معدوماً، إذ التأثير أنـّما يعقل في أحد الطرفين أمّا الماهية فلا يعقل التأثير فيها، فليس السواد سواداً بالفاعل بل وجوده وعدمه بالفاعل.

قال: وأسبابُ الماهيّة غيرُ أسباب الوجود.

أقول: أسباب الماهيّة باعتبار الوجود الذهني هي الجنس والفصل وباعتبار الخارج هي المادة والصورة وأسباب الوجود هي الفاعل والغاية.

قال: ولابدّ للعدم من سببٍ وكذا في الحركة.

أقول: قد بيّنا أنّ نسبة طرفي الوجود والعدم إلى الممكن واحدة، فلا يعقل اتصافه بأحدهما إلاّ بسبب، فكما افتقر الممكن في وجوده إلى السبب افتقر في عدمه اليه وإلاّ لكان ممتنع الوجود لذاته.

---

(١) بيّن في المسألتين الثامنة عشرة والثالثة والأربعين من الفصل الأوّل، وسيذكره في المسألة الآتية أيضاً.

لايقال: الموجود منه ماهو باق[١] ومنه ماهو غير باق كالحركات والأصوات، والأول يفتقر عدمه إلى السبب، أمّا النوع الثاني فانّه يعدم لذاته.

لأنّا نقول: يستحيل أن يكون العدم ذاتياً لشيء وإلاّ لم يوجد، والحركة لها علّة في الوجود فإذا عدمت أو عدم أحد شروطها عدمت وكذا الأصوات، فلا فرق بين الحركات وغيرها.

قال: ومن العلل المعّدةِ مايؤدي إلى مثل أو خلاف أو ضدّ.

أقول: العلل تنقسم إلى المعدّ وإلى المؤثّر، والمعدّ يعني به مايقرب العلّة إلى معلولها بعد بعدها عنه وهو قريب من الشرط.

والعلّة المعدّة إمّا أن تؤدي إلى مايماثلها كالحركة إلى المنتصف فإنّها معدّة للحركة إلى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل للحركة إمّا الطبيعة أو النفس لكن فعل كلّ واحد منهما في الحركة إلى المنتهى بعيد وعند حصول الحركة إلى المنتصف يقرب تأثير أحدهما في المعلول الذي هو الحركة إلى المنتهىٰ، وإمّا أن تؤدي إلى خلافها كالحركة المعدّة للسخونة، وإمّا أن تؤدي إلى ضدّ كالحركة المعدّة للسكون عند الوصول إلى المنتهىٰ.

قال: والإعداد قريب وبعيد.

أقول: الإعداد منه ماهو قريب وذلك كالجنين المستعدّ لقبول الصورة الإنسانية، ومنه ماهو بعيد كالنطفة لقبولها وكذلك العلّة المعدّة قد تكون قريبةً وهي التي يحصل المعلول عقيبها وقد تكون بعيدةً وهي التي لا تكون كذلك، وتتفاوت العلل في القرب والبعد على حسب تفاوت الإعداد وهو قابل للشدّة والضعف.

قال: ومن العلل العرضية ماهو مُعِدٌّ.

أقول: قد بيّنا[٢] أنّ العلّة العرضية تقال باعتبارين: أحدهما: أن تؤثّر العلّة

---

(١) كما في (م). والنسخ الأُخرى كلّها: منه ماهو قار ومنه ماهو غير قار.

(٢) بيّن في المسألة السابقة عند قوله: وذاتية وعرضية. الاعتبار الأول هو قوله: وهي أن ←

شيئاً ويتبع ذلك الشيء شيء آخر كقولنا: الحرارة تقتضي الجمع بين المتماثلات فإنّـها لذاتها تقتضي الخفة، فما هو أخفّ في المركب يقبل السخونة أشدّ فينفصل عن صاحبه ويطلب الصعود فيعرض له أن يجتمع مع مماثله، والثاني أن يكـون للعلّة وصف ملازم، فيقال له علة عرضية والأول علّة معدّة.

← تقتضي العلّة شيئاً، والثاني في آخر الشرح وهو قوله: وقد تطلق العلّة العرضية... الخ.

ثمّ عبارة المتن أعني قوله: ومن العلل العرضية ماهو معدّ، موافقة لنسخة (ز). والباقية: ومن العلّة العرضية، بالإفراد.

قال :

المقصد الثاني

في الجواهر والأعراض

وفيه فصول:

الأول
في الجواهر

الممكنُ إمّا أن يكون[1] موجوداً في الموضوع وهو العرضُ أو لا وهو الجوهرُ.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن الأُمور الكلية المعقولة شرع في البحث عن الموجودات الممكنة وهي الجواهر والأعراض، وفي هذا الفصل مسائل:

المسألة الأُولىٰ
في قسمة الممكنات بقول كلّي

كلّ ممكن موجود إمّا أن يكون موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر، وإمّا أن يكون موجوداً في موضوع وهو العرض، ونعني بالموضوع المحلّ المتقوّم بذاته المقوّم لما يحل فيه، فإنّ المحلّ إمّا أن يتقوّم بالحال أو يقوم الحال، إذ لابدّ من حاجة أحدهما إلى الآخر، فالأول يسمّى المادة والثاني يسمّى الموضوع، والحال في الأول يسمّى صورة وفي الثاني يسمّى عرضاً، فالموضوع والمادة يشتركان اشتراك أخصّين تحت أعمّ واحد هو المحل، والصورة والعرض يشتركان اشتراك أخصّين تحت أعمّ واحد هو الحال. والموضوع أخصّ من المحل، وعدم الخاص

---

(١) حرف التعريف للعهد، وقد تقدّم في المسألة الحادية والعشرين من الفصل الأول من المقصد الأول قوله: وقسمة كلّ منهما الى الاحتياج والغنى حقيقية، وفي مواضع أُخرىٰ أيضاً.

أعمّ من عدم العام، فكلّ ماليس في محلّ فهو ليس في موضوع ولا ينعكس، ولهذا جاز أن يكون بعض الجواهر حالاً في غيره، ولمّا كان تعريف العرض يشتمل على القيد الثبوتي قدّمه في القسمة على الجوهر.

قال: وهو إمّا مفارق في ذاته وفعله وهو العقل، أو في ذاته وهو النفس؛ أو مقارن فامّا أن يكون محلاً[١] وهو المادة، أو حالاً وهو الصورة، أو مايتركب منهما وهو الجسم.

أقول: هذه قسمة الجوهر إلى أنواعه، فإنّ الجوهر إمّا أن يكون مفارقاً في ذاته وفعله للمادة وهو المسمّى بالعقل، أو مفارقاً في ذاته لا فعله وهو النفس الناطقة فإنّها مفارقة للمادة في ذاتها ووجودها دون فعلها لاحتياجها إلى الآلة في التأثير، ولا يمكن أن يكون مفارقاً في فعله دون ذاته لأنّ الاستغناء في التأثير يستدعي

---

(١) أورد القوشجي عليه بأن جعل المادة من أقسام المقارن للمادة نوع حزازة، فالأولى أن يقال: أو غير مفارق بدل قوله: أو مقارن. وكذا في استعمال المادة قبل أن يخرج من التقسيم فالأولى تأخير تقسيم الجواهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة.
وصاحب الشوارق فسّره هكذا: إمّا مفارق عن الوضع أو مقارن للوضع، ولا يخفىٰ أنّ إيراد القوشجي لايرد علىٰ هذا التفسير.
ثمّ قال في الشوارق تعريضاً عليه: وأنت خبير بأنّه على هذا التقدير[١] أيضاً لا يجب أن يكونالمراد من المادة هو المحل المتقوّم بالحال ليرد ماذكره فانّ للمادة معنىً أعمّ منه[٢] ومن الموضوع ومن نفس الجسم ومن الأجزاء التي لاتتجزّأ، ألا ترى أنّ الطوائف كلّها يطلقون لفظي المادة والمادي مع أنّ غير المشّائين لايقولون بالمادة بمعنى المحلّ المتقوّم بالحال، بل تفسير المفارق بالمفارق عن المادة هنا غير صحيح وإلاّ لزم كون الجسم على مذهب المصنّف غير مادي[٣] بل من المجردات إذ يصدق عليه المفارق بهذا المعنى، انتهىٰ.

١ـ يعني على تقدير تفسير المفارق بالمفارق عن المادة، والمقارن بالمقارن لها.
٢ـ ذلك المعنى الأعم هو القابل الذي يكون ذا وضع.
٣ـ وذلك لأنّ الجسم على رأيه ليس مركباً من الهيولى والصورة بل الجسم عنده هو نفس الصورة الجسمية كماياتي.

الاستغناء في الذات، وإمّا أن يكون مقارناً للمادة فامّا يكون محلّاً وهو الهيولى أو حالّاً وهو الصورة، أو مايتركب منهما وهو الجسم، فهذه أقسام الجواهر.

قال: والموضوع والمحل يتعاكسان وجوداً وعدماً في العموم والخصوص، وكذا الحال والعرض.

أقول: قد بيّنا أنّ الموضوع أخصّ من المحل فعدمه يكون أعمّ من عدم المحلّ، فقد تعاكس الموضوع والمحل في العموم والخصوص باعتبار الوجود والعدم، وكذا الحال والعرض فانّ العرض أخصّ من الحال فعدمه أعمّ.

قال: وبين الموضوع والعرض مباينة.

أقول: الموضوع هو المحل المتقوّم بذاته المقوّم لما يحلّ فيه والعرض لايتقوّم بذاته، فبينهما مباينة.

قال: ويصدق العرض على المحل والحال جزئياً[١].

أقول: المحل قد يكون جوهراً وهو ظاهر، وقد يكون عرضاً[٢] على خلاف بين الناس فيه فيصدق بعض المحل عرض، والحال أيضاً قد يكون جوهراً كالصورة الحالة في المادة، وقد يكون عرضاً وهو ظاهر فيصدق بعض الحال

---

(١) أي لاكلّياً فانّ الحركة القائمة بالجسم محل السرعة والبطء عند المتكلم كما يأتي في المسألة الخامسة من هذا الفصل، وأمّا عند الحكيم المشّائي أنّ السرعة مثلاً ليست عرضاً قائماً بالحركة بل هي فصل مقوّم لها. ومن المحل ماهو جوهر وكذا الحال كالمادة والصورة عند المشّاء، فبين المحل والعرض عموم وخصوص من وجه، فمادة الاجتماع هي الحركة فانّها عرض على الجسم ومحل للسرعة والبطء. ومادتا الافتراق الجسم والسرعة فانّ الأوّل محل ليس بعرض، والثانية عرض ليس بمحل، وكذا بين المحل والحال عموم وخصوص من وجه كما لايخفى. والحال يصحّ أن يكون عطفاً على المحل كما يصحّ أن يكون عطفاً على العرض، أي ويصدق الحال أيضاً على المحل جزئياً لاكلّياً. واختار صاحب الشوارق الثاني لأنّ النسبة بين الحال والعرض قد مرّت فيلزم التكرار.

(٢) كالحركة بالنسبة الى السرعة والبطء، والمحل أعمّ من الموضوع.

عرض فقد ظهر صدق العرض على المحل والحال جزئياً.

المسألة الثانية
في أنّ الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما

قال: والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات[١] لِتوقُّفِ نسبة إحداهما

(١) جعل المعلّم الأوّل المعولات منحصرةً في العشر: إحداها مقولة الجوهر حيث إنّه جنس لأنواعه الخمسة، والتسع الباقية الأعراض التسعة المشهورة. ولكن بعضهم كابن سهلان الساوجي صاحب البصائر، والشيخ الاشراقي وغيرهما كلّ أخذ مذهباً ولا يهمّنا نقل تلك المذاهب.

وأمّا ماذهب اليه المصنّف من نفي جنسية الجوهر والعرض لما تحتهما بأدلّته الثلاثة فأورد عليها بأسرها بأنّ ماذكره في الدليل الأوّل من احتياج اثبات كثير من الجواهر كالنفوس الناطقة والصور النوعية، وكذا في اثبات عرضية كثير من الأعراض كالمقادير والألوان والأضواء مثلاً الى وسط أي نظر واستدلال، ولو كانا جنسين لما تحتهما لما احتجنا اليه لأنّ ذاتي الشيء يكون بيّن الثبوت لذلك الشيء؛ فهو يتمّ لو كان الشيء متصوراً بالكنه ولو تصور بالكنه لأمكن أن لانحتاج الى وسط أصلاً.

وبأنّ ماأتى به في الدليل الثاني من أنّهما مقولان على ماتحتهما من الأنواع بالتشكيك، لأنّ بعض أنواع الجوهر كالمجرد أولىٰ بالجوهرية من آخر كالمادة مثلاً، وكذلك العرض بعضه كغير القار أولى بالعرضية من البعض كالقار والذاتي لايكون مقولاً بالتشكيك؛ فهو لايتم لأنّ التشكيك ناشٍ من الوجود فانّ الجوهر من حيث الوجود أقدم وأقوم من آخر. وأمّا بلحاظ الجوهر فليس فيه تقديم وتأخير لأنّ معنى الجوهر هو الموجود لا في موضوع أنّه ماهيّة يلزمها في الأعيان إذا وجدت أن يكون وجودها لافي موضوع، لا أنّه كان الموجود بالفعل، مثل مايقال: فلان ضاحك، أي من شأنه عند التعجب أن يضحك فلا ريب أنّا إذا قلنا في شيء: موجود أو معدوم، نجد أنّه ماهيّة إذا وجدت في الأعيان كانت لافي موضوع، وأنّ هذا المعنى مقوّم لذلك الشيء وذاتي له والجنس يدلّ على طبيعة الأشياء وماهيّاتها بخلاف العرض ولو عبّرنا عنه بأنّه ماهيّة من شأنها الوجود في الموضوع كان هذا المعنى لايدلّ على طبيعة الأعراض وحقيقتها، فانّ معنى العرض سلب القيام بنفسه ونسبته الى شيء آخر وهذا مايلحق ويعرض ماهيّة الأعراض ولايدل على ماهيتها، مثلاً أنّ العرض لايدل على طبيعة البياض والسواد وغيرها بل على أنّ له نسبةً الى ماهو فيه، وعلى أنّه ذاتي يقتضي هذه ←

على وسط.

أقول: اتفق العقلاء على أنّ العرض من حيث هذا المفهوم ليس جنساً لما تحته بل هو أمر عرضي، واختلفوا في الجوهر هل هو جنس لما تحته أو عارض؟ والذي اختاره المصنّف رحمه الله أنّه عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية، فانّ كون الذات مستغنيةً عن المحل أو محتاجةً اليه أمرٌ زائدٌ على نفس الذات من الأُمور الاعتبارية وحكم من أحكامها الذهنية، واستدل عليه بأنّ الذهن يتوقف في نسبة إحداهما إلى الذات على وسط(١) ولهذا احتجنا إلى الاستدلال على عرضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس وأشباه ذلك، وجنس الشيء لايجوز أن يتوقف ثبوته له على البرهان، وهذا الذي ذكره رحمه الله يدلّ على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية.

قال: واختلاف الأنواع بالأولوّية.

أقول: هذا دليل ثانٍ على كون الجوهر عرضاً عاماً لجزئياته لاجنساً لها، وذلك لأنّ بعض الجزئيات أولى بالجوهرية من بعض، فانّ الشخصيات أولى بالجوهرية من الكليات ولا تفاوت في الأجناس، وهو أيضاً يدل على كون العرض عرضياً لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته، فانّ الاعراض القارة أولى بالعرضية من غيرها.

← النسبة كما أفاده الشيخ في منطق الشفاء والنمط الرابع من الاشارات.

وأمّا ماأتى به في الثالث من أنّا لانعقل من الجوهر سوى المستغنى عن الموضوع، ومن العرض المحتاج اليه وهما مفهومان إضافيان ومثل ذلك لايمكن أن يكون إلاّ عرضيّاً؛ فهو في العرض صحيح لاكلام فيه، وأمّا في الجوهر فلا، وذلك لما قلنا من أنّا نتصور من الجوهر ماهيّة شأنها اذا وجدت في الخارج لايكون في موضوع وهذا المعنى هو حقيقة الجوهر وكنهه، والاستغناء عن الموضوع المتصوّر من الجوهر وجه من وجوهه وعارض من عوارضه. فتبيّن لك أنّ نفي الجنسية في العرض صحيح إلاّ أنّ الدليلين الأوّلين عليلان، والجوهر جنس والأدلّة الثلاثة في نفيه مردودة.

(١) أي على دليل، لأنّ الوسط مايقارن قولنا لأنه.

قال: والمعقول اشتراكه عرضي.

أقول: إنّا نعقل بين الجسم والعقل والنفس والمادة والصورة أمراً مشتركاً هو الاستغناء عن المحلّ ولا نعقل بينها اشتراكاً في غيره وهذا القدر أمر عرضي، فالجوهرية إن جعلت عبارةً عن هذا الاعتبار كانت عرضاً عاماً، وإن جعلت عبارةً عن الماهيّة المقتضية لهذا الاعتبار فليس هنا ماهيّة للجسم وراء كونه جسماً وكذلك البواقي، وهذه الماهيّات تقتضي هذا الاعتبار وإن اختلفت مع اشتراكه، وكذلك البحث في العرض فانّا نعقل الاشتراك بين الكمّ والكيف وباقي الأعراض في الحاجة إلى المحلّ والعرضية في الوجود وهذا المعنى أمر اعتباري فليست العرضية جنساً.

المسألة الثالثة
في نفي التضاد عن الجواهر

قال: ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها[١].

أقول: لمّا فرغ من تعريف الجوهر والعرض وبيان أنّهما ليسا بجنسين شرع في باقي أحكامهما فبيّن انتفاء الضدّية عن الجواهر على معنى أنّه لاضدّ للجوهر من الجواهر ولا من غيرها، وبيانه أنّ الضدّ هو الذات الوجودية المعاقبة لذات أُخرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها[٢] وقد بيّنا أنّ الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر إلى جوهر آخر ولا بالنظر إلى غيره من الأعراض.

قال: والمعقولُ من الفناء العدمُ.

أقول: لمّا بيّن انتفاء الضدّ عن الجوهر أخذ يردّ على أبي هاشم وأتباعه حيث

---

(١) وفي (ت) وحدها: ولابينها وبين عرضها، وأمّا النسخ الأُخرى كلّها فالعبارة: ولا بينها وبين غيرها.

(٢) هذا هو تقابل الضدّين بحسب التحقيق أي التضاد الحقيقي مقابل المشهوري، وقد تقدّم الكلام في ذلك في الحادية عشرة من ثاني الأول.

جعلوا للجواهر أضداداً هي الفناء، فقال: إنّ المعقول من الفناء العدم وليس الفناء أمراً وجودياً يضاد الجوهر لأنّه إمّا جوهر أو عرض، والقسمان باطلان فلا تحقّق له.

قال: وقد يطلق التضادُّ على البعض باعتبارٍ آخرَ.

أقول: إنّ بعض الجواهر قد يطلق عليه أنّه ضدّ للبعض الآخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التنافي في المحل مطلقاً[١] وحينئذ يكون بعض الصور الجوهرية يضاد البعض الآخر.

المسألة الرابعة
في أنّ وحدة المحلّ لا تستلزم وحدة الحال

قال: ووحدة المحل لا تستلزم وحدةَ الحال إلّا مع التماثل بخلاف العكس.

أقول: المحل الواحد قد يحلّ فيه أكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذي يحله السواد والحركة والحرارة، وكالمادة التي تحل فيها الصور الجسمية والنوعية.

هذا مع الاختلاف، أمّا مع التماثل فانّه لايجوز أن يحل المثلان محلاً واحداً لاستلزامه رفع الاثنينية لانتفاء الامتياز بالذاتيات واللوازم لاتفاقهما فيهما، وبالعوارض لتساوي نسبتهما اليها.

فقد ظهر أنّ وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال إلّا مع التماثل، وأمّا العكس فانّه يستلزم فانّ وحدة الحال تستلزم وحدة المحل لاستحالة حلول عرض واحد أو صورة واحدة في محلين وهو ضروريّ، وكلام أبي هاشم في التأليف[٢] وبعض

---

(١) أي تقابل الضدّين بحسب الشهرة، وقد تقدّم الفرق بين المحل والموضوع آنفاً في أوّل هذا المقصد.

(٢) إنّ أباهاشم ذهب الى أنّ التأليف عرض واحد قائم بجوهرين فردين وأنّ هذا هو الموجب لصعوبة الانفكاك بين أجزاء الجسم.

الأوائل في الاضافات[١] خطأ.

قال: وأمّا الأنقسام فغير مستلزم في الطرفين.

أقول: انقسام المحل لايستلزم[٢] انقسام الحال، فانّ الوحدة والنقطة والاضافات كالأُبوّة والبُنوّة أعراض قائمة بمحال منقسمة وهي غير منقسمة، أمّا الوحدة والنقطة فظاهر، وكذا الاضافة فانّه لا يعقل حلول نصف الأُبوة أو البُنوة في نصف ذات الأب أو الأبن.

وذهب قوم إلى أنّ انقسام المحل يقتضي انقسام الحال لاستحالة قيامه مع وحدته بكلّ واحد من الأجزاء وتوزيعه عليها وانتفاء حلوله فيها، وأمّا الحال فانّه لا يقتضي انقسامه انقسام المحل، فانّ الحرارة والحركة إذا حلّا محلاً واحداً لم يقتض ذلك أن يكون بعض المحلّ حاراً غير متحرك وبعضه متحركاً غير حار.

واعلم أنّ الأعراض السارية[٣] إذا حلّت محلاً منقسماً انقسمت بانقسامه، والأعراض المنقسمة بالمقدار لا بالحقائق إذا حلّت محلاً انقسم بانقسامها.

المسألة الخامسة
في استحالة انتقال الأعراض

قال: والموضوع من جملة المشخصات[٤].

---

(١) أي في الاضافات المتشابهة الأطراف كالتقارب والتجاور والأُخوة ونظائرها.

(٢) قضية مهملة في قوّة الجزئية، فلا تنافي قوله الآتي: واعلم أنّ الأعراض السارية ... الخ.

(٣) الأعراض السارية هي التي تقبل القسمة بانقسام محالّها كالسواد والبياض، والمنقسمة بالمقدار كالخط، وهذه داخلة في الأُولىٰ بوجه، والحقائق الماهيّات ولايخفى عليك أنّ ماهيّات المركبات لاتقبل الانقسام باعتبار محالّها فضلاً عن البسائط.

(٤) اعلم أنّ هذا الحكم غير مختص بالعرض بل شامل للصورة أيضاً بالنسبة الى المادة لكن المصنّف لمّا ذهب الى بساطة الجسم وعدم تركبه من المادة والصورة كما يأتي عن قريب خصّ هذا الحكم بالعرض كما أفاده في الشوارق.

وقول الشارح: وإلاّ لكان نوعه في شخصه، أي لكان نوعه منحصراً في شخصه. وفي بعض ←

أقول: الحكم بامتناع انتقال الأعراض قريب من البين، والدليل عليه أنّ العرض إن لم يتشخّص لم يوجد، فتشخّصه ليس معلول ماهيّته ولا لوازمها وإلاّ لكان نوعه في شخصه، ولا مايحل فيه وإلاّ لاكتفى بموجده ومشخّصه[1] عن موضوعه فيقوم بنفسه وهو محال، فبقي أن يكون معلول محله فيستحيل انتقاله عنه وإلاّ لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص.

قال: وقد يفتقر الحال الى محل متوسط[2].

أقول: الحال قد يحل الموضوع من غير واسطة كالحركة القائمة بالجسم وقد يفتقر إلى محل متوسط فيحل فيه ثمّ يحل ذلك المحل في الموضوع كالسرعة القائمة بالجسم فانّها تفتقر إلى حلولها في الحركة ثمّ تحل الحركة في الجسم.

المسألة السادسة
في نفي الجزء الذي لا يتجزّأ

قال: ولا وجود لوضعي لا يتجزّأ بالاستقلال.

أقول: هذه مسألة اختلف الناس فيها، فذهب جماعة من المتكلّمين والحكماء إلى أنّ الجسم مركب من أجزاء لا تتجزّأ فذهب بعضهم إلى تناهيها وبعضهم إلى عدمه، وذهب الباقون إلى أنّ الجسم بسيط في نفسه متّصل كاتّصاله عند الحسّ لكنه يقبل الانقسام إمّا إلىٰ مايتناهى كما ذهب اليه من لا تحقيق له، أو إلى مالا يتناهى كما ذهب اليه الحكماء.

وقد نفىٰ المصنّف ﵀ الجزء الذي لايتجزأ بقوله: لا وجود لوضعي لا يتجزأ بالاستقلال، وذلك لأنّ مالا يتجزّأ من ذوات الأوضاع أعني الأشياء المشار اليها

← النسخ: لكان نوعه منحصراً في شخصه. والمتن مطابق لنسخ (م، ق، ش).

(١) وفي (م) وحدها: بموجده وتشخصه.

(٢) أي يتوسطه، وفي (م، ق): إلى محل يتوسطه. والباقية الى محل متوسط، كالشرح بالاتفاق.

بالحسّ قد توجد لا بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط أو مركز الدائـرة ولا يمكن وجوده بالاستقلال، وقد استدل عليه بوجوه:

قال: لِحَجْبِ المتوسط.

أقول: هذا أحد الأدلة على نفي الجزء، وتقريره أنّا إذا فرضنا جوهراً متوسطاً بين جوهرين فإمّا أن يحجبهما عن التماس أو لا، والثاني باطل وإلاّ لزم التداخل، والأول يوجب الانقسام لأنّ الطرف الملاقي لأحدهما مغاير للطرف الملاقي للآخر.

قال: ولحركة الموضوعين[1] على طَرَفَي المركّب من ثلاثة.

أقول: هذا وجه ثانٍ، وتقريره أنـّا إذا فرضنا خطاً مركّباً من ثلاثة جـواهـر وعلى طرفيه جزئين ثمّ تحركا على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلابدّ وأن يتلاقيا، وإنّما يمكن بأن يكون نصف كلّ واحد منهما على نصف الطرف والنصف الآخر على نصف المتوسط فتنقسم الخمسة.

قال: أو من أربعة على التبادل.

أقول: هذا وجه ثالث، وتقريره أنـّا إذا فرضنا خطاً مركّباً من أربعة جواهر وفوق أحد طرفيه جزء وتحت طرفه الآخر جزء وتحركا على التبادل كلّ منهما من أول الخط إلى آخره حركةً على السواء في الابتداء والسرعة فانـّهما لا يقطعان الخط إلاّ بعد المحاذاة، فموضع المحاذاة إن كان هو الثاني أو الثالث كان أحدهما قد قطع أكثر فلابدّ وأن يكون بينهما وذلك يقتضي انقسام الجميع.

قال: ويَلْزَمُهم ما يشهَدالحسُّ بكذبه من التفكّكِ وسكونِ المتحرّك وانتفاءِ الدائرة.

أقول: هذه وجوه أُخرى تدل على نفي الجزء.

أحدها: إنّ الحسّ يشهد بأنّ المتحرك على الاستدارة باقٍ على وضعه ونسبة

---

(١) يعني أنّا لو فرضنا خمسة جواهر أفراد متساوية، فـركب خـط مـن ثـلاثة مـنها، ووضـع الآخران على فوق طرفيه ثمّ تحرك الموضوعان الى الوسط، الى آخر ما في الشرح.

أجزائه، ومع القول بالجزء يلزم التفكّك لأنّ الجزء القريب من المنطقة إذا تحرك جزءاً فان تحرك القريب من القطب[١] جزءاً تساوى المداران وهو باطل بالضرورة، وإن تحرك أقلّ من جزءٍ لزم الانقسام، وإن لم يتحرك أصلاً لزم التفكّك.

الثاني: أنّ السرعة والبطء كيفيتان قائمتان بالحركة لا باعتبار تخلل السكنات وعدمه، لأنّه لو كان بسبب تخلل السكنات لزم أن يكون فضل سكنات الفرس السّائر من أول النهار إلى آخره خمسين فرسخاً على حركاته بازاء فضل حركات الشمس من أول النهار إلى آخره على حركات الفرس، لكن فضل حركات الشمس أضعاف أضعاف حركات الفرس فتكون سكنات الفرس أضعاف أضعاف حركاته، لكنّ الحسّ يكذّب ذلك. إذا ثبت هذا فاذا تحرك السريع جزءاً فان تحرك البطيء جزءاً تساويا هذا خلف، وإن تحرك أقلّ لزم الانقسام وإن لم يتحرك أصلاً لزم المحال. هذا ماخطر لنا الآن من تفسير قوله رحمه الله: وسكون المتحرّك.

الثالث: أنّ الدائرة موجودة بالحسّ فان كانت حقيقية لزم إبطال الجزء لأنّ الدائرة القطبية[٢] إن تلاقت أجزاؤها بظواهرها وبواطنها ساوت الدائرة المنطقية هذا خلف، وإن تلاقت ببواطنها خاصة لزم الانقسام، وإن لم تكن حقيقية كان ذلك لإرتفاع بعض أجزائها وانخفاض البعض الآخر، لكنّ المنخفض إذا ملئ بالجزء ولم يفضل كانت الدائرة حينئذٍ ولزم ما ذكرنا وإلّا لزم الانقسام.

قال: والنقطةُ عرضٌ قائمٌ بالمنقسم باعتبار التناهي.

أقول: هذا جواب عن حجة من أثبت الجزء، وتقريرها أنّ النقطة موجودة لأنّها نهاية الخط فإن كانت جوهراً فهو المطلوب، وإن كانت عرضاً فمحلها إن

---

(١) إنّما قال: القريب من القطب، لأنّ نقطة القطب من حيث هي قطب ساكنة لا يتصور فيها الحركة مطلقاً لا الاستدارية ولا الاستقامية، ولو فرضت فيه حركة استدارية لكانت نقطة أُخرىٰ هي القطب وتدور هذه حولها، ثمّ إنّ العبارة في (م) كانت «من التفكيك» في المتن والشرح كليهما، وفي النسخ الأُخرى: التفكّك مطلقاً.

(٢) الدائرة القطبية في المقام ما تليٰ جانب القطب وإن كانت مجاورةً ومماسةً للمنطقية، فتبصّر.

انقسم انقسمت، لأنّ الحال في أحد الجزئين مغاير للحال في الآخر، وإن لم ينقسم فهو المطلوب.

والجواب أنّها عرض قائم بالمنقسم، ولا يلزم انقسامها لانقسام المحلّ لأنّ الحال في المنقسم باعتبار لحوق طبيعة أُخرى به لا يلزم انقسامه بانقسام محله، وهاهنا النقطة حلّت في الخط المنقسم باعتبار عروض التناهي له.

قال: والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيُها مطلقاً[١].

أقول: هذا جواب عن حجة أُخرى لهم وهي أنّ الحركة موجودةٌ بالضرورة وهي من الموجودات الغير القارة فامّا أن يكون لها في الحال وجود أو لا، والثاني باطل لأنّ الماضي والمستقبل معدومان، فلو لم تكن في الحال موجودة لزم نفيها مطلقاً، وإذا كانت موجودة في الحال فان كانت منقسمة كان أحد طرفيها سابقاً على الآخر فلا يكون الحاضر كلّه حاضراً هذا خلف، وان لم تكن منقسمة كانت المسافة غير منقسمة لأنّها لو انقسمت لانقسمت الحركة لأنّ الحركة في أحد الجزئين مغايرة للحركة في الجزء الآخر فتكون الحركة منقسمة مع أنّا فرضناها غير منقسمة.

والجواب: أنّ الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقاً، لأنّ الماضي والمستقبل وإن كانا معدومين في الحال لكن كلّ منهما له وجود في حدّ نفسه.

قال: والآن لا تَحَقُّقَ له خارجاً.

أقول: هذا جواب عن حجة أُخرى لهم وهي أنّ الآن موجود لانتفاء الماضي والمستقبل، فان كان الآن منتفياً كان الزمان منتفياً مطلقاً ويستحيل انقسامه وإلاّ لزم أن يكون الحاضر بعضه فلا يكون الآن كلّه آناً هذا خلف، وإذا كان موجوداً

---

(١) وفي (م) بدون كلمة (مطلقاً).

فالحركة الواقعة فيه غير منقسمة وإلاّ لكان أحد طرفيها واقعاً في زمان والآخر في زمان آخر فينقسم ما فرضناه غير منقسم هذا خلف، ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما مرّ تقريره.

و**تقرير الجواب**: أنّ الماضي والمستقبل موجودان في حدّ أنفسهما معدومان في الآن لا مطلقاً والآن لا تحقّق له في الخارج .

قال: ولو تركَّبَتِ الحركةُ مما لا يتجزّأ لم تكن موجودةً.

أقول: لمّا فرغ من النقض شرع في المعارضة فاستدل على أنّ الحركة لا تتركب ممّا لا يتجزّأ، لأنـّها لو تركّبت ممّا لا يتجزّأ لم تكن موجودة، والتالي باطل اتفاقاً فكذا المقدم، بيان الشرطية أنّ الجزء إذا تحرك من حيّز إلىٰ حيّز فإمّا أن يوصف بالحركة حال كونه في الحيّز الأول وهو باطل لأنـّه حينئذ لم يأخذ في الحركة، أو حال كونه في الحيّز الثاني وهو باطل أيضاً لأنّ الحركة حينئذٍ قد انتهت وانقطعت ولا واسطة بين الأول والثاني، وهذا المحال نشأ من اثبات الجوهر الفرد لأنـّه على تقدير عدمه تثبت الواسطة.

ويمكن أن يقرّر بيان الشرطية من وجهٍ آخر وهو أنّ الحركة إمّا أن تكون عبارة عن المماسة الأُولى أو الثانية، وهما محالان لما مرّ أو مجموعهما وهو محال لانتفائه.

قال: والقائلُ بعدم تناهي الأجزاء يلزمه مع ماتقدم النقضُ بوجود المؤلف ممّا يتناهى ويفتقر في التعميم الى التناسب.

أقول: لمّا فرغ من إبطال مذهب القائلين بالجوهر الفرد شرع في إبطال مذهب القائلين بعدم تناهي الأجزاء فعلاً، وقد استدل عليه بما تقدّم، فانّ الأدلة التي ذكرناها تبطل الجوهر الفرد مطلقاً سواءً قيل بتركب الجسم من أفراد متناهية منه أو غير متناهية.

واستدل عليه أيضاً بوجوه: **الأول**: إنـّا نفرض أعداداً متناهيةً من الجواهر

الافراد ونؤلفها في جميع الأبعاد، فامّا أن يزيد مقدارها على مقدار الواحد أو لا، والثاني باطل وإلاّ لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعاً، وان زاد مقدارها على مقدار الواحد حتى حصلت أبعاد ثلاثة حصل جسم من أجزاء متناهية وهو يبطل قولهم: إنّ كلّ جسم متألف من أعداد غير متناهية، فهذا معنى لزوم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى. وأمّا قوله: ويفتقر في التعميم إلى التناسب، فمعناه أنّا إذا أردنا تعميم القضية بأن نحكم بأنّه لا شيء من الاجسام بمؤلف من أجزاء غير متناهية فطريقه أن ينسب هذا المؤلف الذي ألفناه من الأجزاء المتناهية إلى بقية الاجسام[1] فنقول: كلّ جسم فإنه متناهٍ في المقدار فله إلى هذا المؤلف نسبة وهي نسبة متناهي المقدار إلى متناهي المقدار، لكنّا نعلم أنّ المقدار يزيد بزيادة الأجزاء وينقص بنقصانها، فنسبة المقدار إلى المقدار كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء، لكن نسبة المقدار إلى المقدار نسبة متناهٍ إلى متناهٍ فكذا نسبة الأجزاء إلى الأجزاء.

قال: ويلزم عدمُ لحوق السريع البطيءَ.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدال على إبطال القول بعدم تناهي الأجزاء، وتقريره أنّ الجسم لو تركّب من أجزاء غير متناهية لم يلحق السريع البطيءَ، والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم، بيان الشرطية انّ البطيءَ إذا قطع مسافةً ثمّ ابتدأ السريع وتحرّك فانّه مع قطع تلك المسافة يكون البطيء قد قطع شيئاً آخر فاذا قطعه السريع يقطع البطيء شيئاً آخر وهكذا إلى مالا يتناهى فلا يلحق السريع البطيء.

قال: وأن لا يقطع المسافةَ المتناهيةَ في زمان متناهٍ.

أقول: هذا وجه ثالث قريب من الوجه الثاني، وتقريره أنّا لو فرضنا الجسم يشتمل على مالا يتناهى من الأجزاء لزم أن لايقطع المتحرّك المسافة المتناهية

---

(١) أي بقية الأجسام التي كان الفرض أنّها مؤلفة من أجزاء غير متناهية.

في زمان متناهٍ، لأنّه لا يمكنه قطعها إلّا بعد قطع نصفها ولا يمكنه قطع نصفها إلّا بعد قطع ربعها وهكذا إلى مالا يتناهى فيكون هناك أزمنة غير متناهية، وقد تكلّمنا على هذه الوجوه في كتاب الأسرار بما لم يسبقنا اليه أحد.

قال: والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل.

أقول: إعلم أنّ القائلين بعدم تناهي الأجزاء إعتذروا عن الوجه الأول بالتداخل، فقالوا: لايلزم من عدم تناهي الأجزاء عدم تناهي المقدار لأنّ الأجزاء تتداخل فيصير جزءان وأزيد في حيّز واحد وفي قدره فلا يلزم بقاء النسبة.

واعتذروا عن الوجهين الأخيرين بالطفرة، فانّ المتحرّك إذا قطع مسافةً غير متناهية الأجزاء في زمان متناهٍ فانّه يطفر بعض تلك الأجزاء ويتحرّك على البعض الآخر، وكذلك السريع يطفر بعض الأجزاء ليلحق البطيء، وهذان العذران باطلان بالضرورة.

قال: والقسمة بأنواعها تُحِدث اثنينيةً يُساوي طباعُ كلّ واحدٍ منهما[١] طباعَ المجموع.

أقول: يريد أن يبطل مذهب ذيمقراطيس في هذا الموضع، وهو أنّ الجسم ينتهي في القسمة الانفكاكية إلى أجزاء قابلة للقسمة الوهمية لا الانفكاكية.

وبيانه أنّ القسمة بأنواعها الثلاثة ـ أعني الانفكاكية والوهمية والتي باختلاف الأعراض الاضافية أو الحقيقية ـ تحدث في المقسوم اثنينية تكون طبيعة كلّ واحد من القسمين مساويةً لطبيعة المجموع ولطبيعة الخارج عنه، وكلّ واحد من القسمين لمّا صحّ عليه[٢] الانفكاك عن صاحبه فكذلك كلّ واحد من قسمي

---

(١) الطباع أعمّ من الطبيعة فيشمل الفلك أيضاً، وذلك لأن الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الأوّلية لكل شيء، والطبيعة قد تختصّ بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه أولاً وبالذات من غير إرادة، وقوله: في هذا الموضع، باتفاق النسخ كلّها.

(٢) كما في (م ز ش ق د). وفي (ص) وحدها: كما صحّ عليه.

القسمين إلى مالا يتناهى.

قال: وامتناعُ الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي.

أقول: بعض الاجسام قد تمتنع عليها القسمة الانفكاكية لا بالنظر إلى ذاتها بل بالنظر إلى عارض خارج عن الحقيقة الجسمية، إمّا لصغر المقسوم بحيث لا تتناوله الآلة القاسمة أو صلابته أو وصول صورة تقتضي ذلك كما في الفلك عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضي الامتناع الذاتي.

قال: فقد ثبت أنّ الجسم شيء واحد متّصل يقبل الانقسام إلى مالا يتناهى.

أقول: هذا نتيجة مامضى لأنـّه قد بطل القول بتركّب الجسم من الجواهر الافراد سواءً كانت متناهيةً أو غير متناهيةٍ، فثبتَ أنـّه واحد في نفسه متّصل لا مفاصل له بالفعل ولا شك في انه يقبل الانقسام فامّا أن يكون قابلاً لما يتناهى من الأقسام لا غير وهو باطل لما تقدّم في إبطال مذهب ذيمقراطيس، أو لما لايتناهى وهو المطلوب.

المسألة السابعة
في نفي الهيولى

قال: ولا يقتضي ذلك ثبوتَ مادةٍ سوىٰ الجسم لاستحالة التسلسل ووجود مالا يتناهى.

أقول: يريد أن يبيّن أنّ الجسم البسيط لاجزء له، وقد ذهب إلى ذلك جماعةٌ من المتكلّمين وأبو البركات البغدادي.

وقال أبو علي: إنّ الجسم مركّب من الهيولى والصورة، واحتج عليه بأنّ الجسم متصل في نفسه وقابل للانفصال ويستحيل أن يكون القابل هو الاتصال نفسه لأنّ الشيء لا يقبل عدمه فلابدّ للاتصال من محل يقبل الانفصال والاتصال وذلك هو الهيولى والاتصال هو الصورة فاستدرك المصنّف ﵀ ذلك وقال : إنّ

ذلك ـ أي قبول الانقسام ـ لا يقتضي ثبوت مادة كما قرّرناه في كلام أبي علي، لأنّ الجسم المتصل له مادة واحدة[١] فإذا قسمناه استحال أن تبقىٰ المادة على وحدتها اتفاقاً بل يحصل لكلّ جزءٍ مادة، فان كانت مادة كلّ جزءٍ حادثة بعد القسمة لزمه التسلسل لأنّ كلّ حادث عندهم لابدّ له من مادة، وإن كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بحسب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا تتناهي.

المسألة الثامنة
في اثبات المكان لكلّ جسم

قال: ولكل جسمٍ مكانٌ طبيعيٌ يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق.

أقول: كلّ جسم على الاطلاق فانّه يفتقر إلى مكانٍ يحلّ فيه لاستحالة وجود جسم مجرّد عن كلّ الامكنة، ولابدّ وأن يكون ذلك المكان طبيعياً له لأنّا إذا جرّدنا الجسم عن كلّ العوارض فامّا أن لا يحل في شيءٍ من الأمكنة وهو محال، أو يحل في الجميع وهو أيضاً باطل بالضرورة، أو يحل في البعض فيكون ذلك البعض طبيعياً، ولهذا إذا أخرج عن مكانه عاد اليه وإنّما يرجع اليه على أقرب الطرق وهو الاستقامة.

قال: فلو تعدّد انتفى.

أقول: يريد أن يبيّن أنّ المكان الطبيعي واحد، لأنّه لو كان لجسمٍ واحدٍ مكانان طبيعيان لكان إذا حصل في أحدهما كان تاركاً للثاني بالطبع وكذا بالعكس فلا يكون واحد منهما طبيعياً له، فلهذا قال: فلو تعدّد ـ يعني الطبيعي ـ انتفى ولم يكن له مكان طبيعي.

---

(١) المادة من حيث هي ليست إلاّ هي فلا توصف بالوحدة والكثرة بذاتها بل بتبع الصورة فلا يرد الايراد.

قال: ومكانُ المركّب[١] مكانُ الغالب أو مااتّفق وجودُه فيه.

أقول: المركّب أن تركّب من جوهرين[٢] فان تساويا وتمانعا وقف في الوسط بينهما وإلّا تفرّقا، وإن غلب أحدهما كان مكانه مكان الغالب، وإن تركّب من ثلاثة وغلب أحدها كان مكانه مكان الغالب وإلّا كان في الوسط، وإن تركّب من أربعة متساوية حصل في الوسط أو مااتفق وجوده فيه وإن غلب أحدها كان في مكانه ولا استمرار للمعتدل لسرعة انفعاله بالأُمور الغريبة.

قال: وكذا الشكلُ والطبيعيُّ منه الكرةُ.

أقول: قيل في تعريف الشكل[٣]: إنّه ماأحاط به حدّ واحد أو حدود، وفي

---

(١) ناظر الى عبارة الشيخ في الفصل الخامس من النمط الثاني من الاشارات حيث قال: وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركّب مايقتضيه الغالب فيه إمّا مطلقاً وإمّا بحسب مكانه أو مااتفق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات عنه، فكلّ جسم له مكان واحد.

(٢) كالبخار فانّه أجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء، وكالدخان فانّه أجزاء صغار أرضية كثيرة مختلطة بالهواء، بل وكلّ واحد منهما مركّب من ثلاثة والجزء الثالث فيهما هي النار، ثمّ لو فرض تحقّق المركّب من جوهرين أو من ثلاثة مع التساوي والتمانع وقف المركّب حيثما اتفق وجوده فيه. ولعلّ هذا المعنى هو مراد الشارح من الوسط، فتأمّل.
وعبارة الماتن في شرحه على الفصل المذكور من الاشارات هكذا:
المركّب إمّا أن يكون أحد أجزائه غالباً على الباقية بالاطلاق، أو لايكون، والثاني لايخلو إمّا أن تكون الأجزاء التي أمكنتها في جهة واحدة كالأرض والماء مثلاً غالبةً على الأجزاء الباقية وحينئذٍ تكون تلك الأجزاء معاً غالبةً بحسب طلب جهة المكان، أو لا تكون. فالمركّبات بحسب هذه القسمة ثلاثة أقسام: ومكان القسم الأوّل مايقتضيه الغالب في المركّب مطلقاً، ومكان القسم الثاني مايقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه إذ لا غالب فيه مطلقاً لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور، ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الإطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو مااتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فانّ ذلك يقتضي بقاءه ثمّة كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها.

(٣) الشكل عندالمهندسين هو ما أحاط بهحدّ أو حدود، كمافي صدرالمقالةالأُولىٰ من الأُصول. ولكنه عندالتحقيق من الكيفيات المختصّة بالكمّ المتّصل وهو هيئةاحاطةحدّأو حدودبالشيء.

التحقيق أنّه من الكيفيات المختصّة بالكميات وهو هيئة احاطة الحدّ الواحد أو الحدود بالجسم وهو طبيعيّ وقسريّ، لأنّ كلّ جسم متناهٍ على ما يأتي وكلّ متناه مشكل بالضرورة، فاذا فرض خالياً عن جميع العوارض لم يكن له بدّ من شكل فيكون طبيعياً، ولما كانت الطبيعة واحدة لم تقتض أُموراً مختلفةً ولا شكل أبسط من الاستدارة فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقي الاشكال قسري.

المسألة التاسعة
في تحقيق ماهيّة المكان

قال: والمعقول من الأول البُعد فانّ الأماراتِ تُساعِد عليه.

أقول: الأول يعني به المكان لأنّه قد تبيّن أنّ الجسم يقتضي بطبعه شيئين: المكان والشكل، ولمّا كان الشكل ظاهراً وكان طبيعياً ذكره بعقب المكان ثمّ عاد إلى تحقيق ماهيّة المكان وقد اختلف الناس فيه، والذي عليه المحقّقون أمران: أحدهما: البعد المساوي لبعد المتمكن وهذا مذهب أفلاطون.

والثاني: السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو مذهب أُرسطو وأبي علي بن سينا.

وقد اختار المصنّف الأول وهو اختيار أبي البركات ومذهب المتكلّمين قريب منه، والدليل على مااختاره المصنّف أنّ المعقول من المكان أنّما هو البُعد فانّا إذا فرضنا الكوز خالياً من الماء تصوّرنا الابعاد التي يحيط بها جرم الكوز بحيث إذا ملئ ماء شغلها الماء بجملتها، والأمارات المشهورة في المكان من قولهم إنّه مايتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه ويساويه وما يوصف بالخلو والامتلاء يساعد على أنّ المكان هو البُعد.

قال: واعلم أنّ البُعد منه ملاقٍ للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويَه، ومنه مفارق تحل فيه الأجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بُعد

المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوّه عن المادة.

أقول: لمّا فرغ من بيان ماهيّة المكان شرع في الجواب عن شبهة مقدّرة تورد على كون المكان بعداً، وهي أنّ المكان لو كان هو البُعد لزم اجتماع البعدين، والتالي محال فالمقدم مثله، بيان الشرطية أنّ المتمكن له بُعد فان بقيا معاً لزم الاجتماع والاتحاد إذ لا يزيد بعد الحاوي عند حلول المحوي، وإن عدم أحدهما كان المعدوم حالاً في الموجود أو بالعكس وهما محالان. وأمّا بيان استحالة التالي فضروري لما تقدم من امتناع الاتحاد، ولأنّ المعقول من البُعد الشخصي أنّما هو البُعد الذي بين طرفي الحاوي، فلو تشكّك العقل في تعدّده لزم السفسطة.

وتقرير الجواب أنّ البُعد ينقسم إلى قسمين: أحدهما: بُعد مقارن للمادة وحال فيها وهو البعد المقارن للجسم، والثاني: مفارق للمادة وهو الحاصل بين الأجسام المتباعدة. والأول يمانع مساويه يعني البُعد المقارن للمادة أيضاً فلا يجامعه لاستحالة التداخل بين بُعدين مقارنين، والثاني لا يستحيل عليه مداخلة بُعد مادي بل يداخله ويطابقه ويتحد به وهو محل الجسم المداخل بُعده له، فلا امتناع في هذه المداخلة والاتحاد لأنّ هذا البُعد خالٍ عن المادة.

قال: ولو كان المكان سطحاً لتضادَّتِ الأحكامُ.

أقول: لمّا بيّن حقيقة المكان شرع في إبطال مذهب المخالفين القائلين بأنّ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، وتقرير البطلان أنّ المكان لو كان هو السطح لتضادّت الأحكام الثابتة للجسم الواحد، فانّ الحجر الواقف في الماء والطير الواقف في الهواء يفارقان سطحاً بعد سطح مع كونهما ساكنين، ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لأنّ الحركة هي مفارقة الجسم لمكان إلى مكان آخر، ولكانت الشمس المتحركة الملازمة لسطحها ساكنةً، فيلزم سكون المتحرك وحركة الساكن وذلك تضادّ في الأحكام محال.

قال: ولم يعمّ المكان.

أقول: هذا وجه ثانٍ دالّ على بطلان القول بالسطح، وتقريره أنّ العقلاء

حكموا باحتياج كلّ جسمٍ إلى مكان، ولو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزم أحد الأمرين وهو إمّاً عدم تناهي الأجسام حتى يكون كلّ جسمٍ محاطاً بغيره، أو حصول جسمٍ لا في مكان بأن يكون محيطاً بجميع الأجسام، والقسمان باطلان فالمقدّم مثله[١].

المسألة العاشرة
في امتناع الخلاء

قال: وهذا المكان لا يصحّ عليه الخلو مِن شاغل وإلاّ لَسَاوتْ حركةُ ذي المعاوق حركةَ عديمه عند فرض معاوق أقل بنسبة زمانيهما.

أقول: اختلف الناس في هذا المكان، فذهب قوم إلى جواز الخلاء وذهب آخرون إلى امتناعه وهو اختيار المصنف واستدلّ عليه بأنّ الخلاء لو كان ثابتاً لكانت الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق، والتالي باطل بالضرورة فالمقدّم مثله، وبيان الشرطية أنـّا إذا فرضنا متحركاً يقطع مسافةً مّا خالية في ساعة ثمّ نفرض تلك المسافة ممتليةً فانّ زمان الحركة يكون أطول لأنّ الملاء الموجود في المسافة معاوق المتحرك عن الحركة، فلنفرضه يقطعها في ساعتين ثمّ نفرض ملاءً آخر أرق من الأول على نسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الملاء وهو النصف، فيكون معاوقته نصف المعاوقة الأُولى فيتحركها المتحرك في ساعة لكن الملاء الرقيق معاوق أيضاً فتكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونه وهو باطل.

المسألة الحادية عشرة
في البحث عن الجهة

قال: والجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة.

---

(١) كما في جميع النسخ الستّ المعتبرة بلا استثناء. وأمّا مافي المطبوعة من قوله: فالملزوم مثله، فكأنّه تصحيح قياسي اوجبه قوله: لزم أحد الأمرين.

أقول: لمّا بحث عن المكان وكانت الجهة ملائمة[١] له حتى ظنّ أنّهما واحد عقّبه بالبحث عنها وهي على مافسرها جماعة من الأوائل عبارة عن طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة وذلك لأنّا نتوهم امتداداً آخذاً من المشير ومنتهياً إلى المشار اليه فذلك المنتهى هو طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة.

قال: وليست منقسمةً.

أقول: لمّا كانت الجهة عبارةً عن الطرف لم تكن منقسمةً لأنّ الطرف لو كان منقسماً لم يكن الطرف كلّه طرفاً بل متناهية[٢] فلا يكون الطرف طرفاً هذا خلف، ولأنّ المتحرك إذا وصل إلى المنتصف لم يخلُ إما أن يكون متحركاً عن الجهة فلا يكون ماتخلف من الجهة أو يكون متحركاً اليها فلا يكون المتروك من الجهة.

قال: وهي من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة.

أقول: الجهة ليست أمراً مجرداً عن المواد وعلائقها بل هي من ذوات الأوضاع التي تتناولها الاشارة الحسية وتقصد بالحركة وبالاشارة فتكون موجودة. وإنّما قيّد القصد بالحركة بقوله: للحصول فيها، لأنّ مايقصد بالحركة قد يكون موجوداً كالجهة فانّها تقصد بالحركة لأنها تقصد الحصول فيها، وقد يكون معدوماً كالبياض الذي يتحرك الجسم اليه من السواد فانّه معدوم وليس مقصوداً بالحركة للحصول فيه بل لتحصيله.

قال: والطبيعي منها فوق وسفل[٣] وما عداهما غير متناهٍ.

---

(١) باتفاق النسخ كلّها.

(٢) كما في (م) وهو اسم مكان، وغيرها: بل نهايته.

(٣) ولم يتعرّض بأنّ محدّدهما ماهو، واعلم أنّ كثيراً منهم ذهبوا الى أن محدّد الجهات هو تاسع الأفلاك الموسوم بالأطلس ومعدل النهار وفلك الأفلاك أيضاً، وبعضهم كمعاصرينا الى أنّه الأرض والبحث على المذهب الأول يطلب في النمط الثاني من الاشارات، وعلى الثاني في مؤلفات المعاصرين، ولا يهمّنا الورود في البحث عن ذلك.

أقول: الجهة منها ماهو طبيعي وهو ثنتان لاغير: الفوق والسفل، ومنها ماهو غير طبيعي وهو ماعداهما، ونعني بالطبيعي مايستحيل تغيّره وانتقاله عن هيئته، وبغير الطبيعي مايمكن تغيره فانّ القدام قد يصير خلفاً وكذا اليمين قد يصير يساراً، وأمّا الفوق والسفل فلا، وهذه الجهات التي ليست طبيعيةً غير متناهية لأنـّها أطراف الخطوط المفروضة في الامتداد وتلك الخطوط غير متناهية.

الفصل الثاني
في الأجسام

قال: الفصل الثاني في الأجسام

وهي قسمان: فلكية وعنصرية، أمّا الفلكية فالكلّية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت، ثمّ أفلاك الكواكب السيّارة السبعة، وتشتمل على أفلاك تداوير وخارجة المراكز، والمجموع أربعة وعشرون وتشتمل على سبعة متحيّرة(١) وألف ونيّف وعشرين كوكباً ثوابت.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن مطلق الجوهر شرع في البحث عن جزئياته وبدأ بالجسم لأنـّه أقرب إلى الحسّ، وفي هذا الفصل مسائل:

المسألة الأُولى
في البحث عن الأجسام الفلكية

اعلم أنّ الأجسام تنقسم قسمين: فلكية وعنصرية، والأفلاك إمّا كلية تظهر

---

(١) هكذا في جميع النسخ التي عندنا، والصواب على سبعة سيّارة بدل على سبعة متحيّرة، إلاّ أنّ نسخة واحدة كانت خمسة متحيرة مكان سبعة متحيّرة ولكنّها صواب بحسب الصورة لأنّ المتحيّرة خمسة، وليست بصواب بحسب المعنى لأنّ تلك الأفلاك تشتمل على سبعة سيارة وألف ونيّف وعشرين كوكباً ثوابت، لاعلى الخمسة المتحيّرة وتلك الكواكب، وإلاّ فأين النيّران. وتصدّى بعضٌ لتصحيح العبارة فقد غفل عن تحريف المعنى. والخمسة المتحيّرة هي الخنّس الجوار الكنّس.

منها حركة واحدة إمّا بسيطة أو مركبة، وإمّا جزئية.

أمّا الكلية فتسعة واحد منها محيط بالجميع يسمّى الفلك المحيط وهو غير مكوكب ويسمّى الفلك الأطلس بهذا الاعتبار، وتحته فلك الثوابت ويسمّى فلك البروج يماس المحيط بمقعره محدب هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحته المشتري وتحته المريخ وتحته الشمس وتحته الزهرة وتحته عطارد وتحته القمر يماس العالي بمقعره محدب السافل، وهذه التسعة متوافقة المراكز وموافقة للأرض في مركزها.

ثمّ إنّ كلّ فلك من هذه الأفلاك السبعة ينفصل إلى أجسام كثيرة يقتضيه اختلاف حركات ذلك الكواكب في الطول والعرض والاستقامة والرجوع والسرعة والبطء والبُعد والقرب من الأرض فاثبتوا لكلّ كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحدبه مقعر مافوقه وبمقعره محدب ماتحته وهو فلكه الكلّي المشتمل على سائر أفلاكه إلاّ القمر فانّ ممثله محيط بآخر يسمّىٰ المائل.

وأثبتوا أيضاً فلكاً خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل أو المائل يتماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمّى الأبعد عن الأرض أوجاً والأقرب منه حضيضاً.

وأثبتوا فلكاً آخر يسمّى فلك التدوير غير محيط بالأرض بل هو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين تسمّى الأبعد ذروةً والأقرب الى الأرض حضيضاً في السبعة عدا الشمس فانّهم أثبتوا لها فلكاً خارج المركز خاصة.

وأثبتوا لعطارد فلكين خارجي المركز يسمّى أحدهما المدير والثاني الحامل، فالمجموع مع الفلكين العظيمين أربعة وعشرون فلكاً تشتمل سبعة أفلاك منها على خمسة كواكب متحيرة. وفلك البروج يحتوي على ألف ونيّف وعشرين كوكباً ثابتة، وكون الثوابت في فلك واحد غير معلوم وكذلك انحصار الأفلاك فيما ذكروه

غير معلوم بل يجوز أن توجد أفلاك كثيرة إمّا وراء المحيط أو بين هذه الأفلاك. وقول بعضهم: إنّ أبعد بعد كلّ سافل مساوٍ لأقرب قرب العالي باطل، لأنّ بين أبعد بُعد القمر وأقرب قرب عطارد ثخن فلك جوزهر القمر.

قال: والكل بسائطُ.

أقول: ذهبوا إلى أنّ الفلك بسيطٌ، لأنّ كلّ مركبٍ يتطرّق اليه الانحلال والفلك لا يتطرّق اليه الانحلال في هذه المدد المتطاولة فيكون بسيطاً، وهذا حكم واجب عندهم وممكن عندنا، لأنّ الأجسام عندنا حادثة يمكن تطرّق التغيّر اليها والانحلال.

قال: خاليةٌ من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازِمها.

أقول: هذا حكم آخر للأفلاكِ وهو أنّها غير متّصفة بالكيفيات الفعلية أعني الحرارة والبرودة وماينسب اليهما، ولا الكيفيات الانفعالية أعني الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليهما، وغير متّصفة بلوازمها أعني الثقل والخفة.

واستدلوا على ذلك بأنّ الأفلاك[1] لو كانت حارةً لكانت في غاية الحرارة،

---

(١) هذه العبارة الى قوله: انتفى لازمهما أعني الثقل والخفة، لا توجد في نسخة معتبرة من النسخ المخطوطة المعتبرة عندنا وهي نسخة (ق) والظاهر أنـّها تعليقة اُدرجت في الكتاب، ونسخة (م) قد أصابتها سوانح من أول هذا الفصل الرابع وكتبت ثانياً من النسخ الرائجة.
واعلم أنّ المتفكرين في خلق السماوات والأرض أثبتوا بأفهامهم الرصينة أفلاكاً مجسّمة لتنظيم حركات الكواكب، ولذا قالوا: إنّا لا نثبت فضلاً في الفلكيّات وعند التحقيق العالم الفلكي لايحتاج أولاً الى اثبات الفلك المجسّم بل الفلك عنده هو مدار الكوكب، وفرض الفلك مجسّماً لسهولة التعليم والتعلّم، والبحث عن عدد الأفلاك أنّما هو بحث رياضي هيوي اُدرج في الكلام والفلسفة وقصارى مايثبت الطبيعي في المقام هو محدّد الجهات الذي يعيّن الجهتين الطبيعتين وهما فوق وسفل، اللّهم إلاّ أن يقال: إنّ فرض الفلك المجسّم انتشأ من تعريف الفلسفة بأنّها علم بأحوال الأعيان فانّ الفيلسوف تفطّن باختلاف الأفلاك على اختلاف أوضاع الكواكب وحركاتها المختلفة، فتدبّر. وقد بسطنا الكلام في الفلك عند الطبيعي والرياضي في الدرس الثامن عشر من كتابنا الموسوم بدروس معرفة الوقت والقبلة فراجع.
وما قاله الشارح العلاّمة من أنّ كون الثوابت في فلكٍ واحدٍ غير معلوم، فالصواب أنّ كونها في فلكٍ واحدٍ من فرض العالم الهيوى لأنـّه لايحتاج الى أكثر من ذلك ولايثبت فضلاً في

والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية أنّ الفاعل موجود في مادة بسيطة لاعائق لها فيجب حصول كمال الأثر، وبيان بطلان التالي أنّ الهواء العالي أبرد من الهواء الملاصق لوجه الأرض.

وكذا لو اقتضت البرودة لبلغت الغاية فيها فكان يستولي الجمود على العناصر فما كان يتكون شيء من الحيوان.

ولقائل أن يقول: لا يلزم من اقتضاء الحرارة حصول النهاية، لأنّ الشديد والضعيف مختلفان بالنوع ولايلزم من اقتضاء الماهية نوعاً ما اقتضائها النوع الآخر، ولهذاكان الهواء مقتضياً للسخونة ولم يقتض البالغ منها. ولا يصحّ الاعتذار بأنّ الرطوبة مانعة عن الكمال، لأنّ الرطوبة أنّما تمنع عن كمال السخونة إذا أُخذت بمعنى البلة لا بمعنى الرقة واللطافة ولا مكان أن تكون الطبيعة الفلكية تقتضي مايمنع عن الكمال، ولأنّ الرطوبة إذا منعت عن كمال الحرارة كانت الطبيعة الواحدة تقتضي أمرين متنافيين، إذا عرفت هذا فنقول: لمّا انتفت الحرارة والبرودة انتفىٰ لازمهما، أعني الثقل والخفة.

قال: شفّافة.

أقول: استدلوا على شفّافية الأفلاك بوجهين: أحدهما: أنّها بسائط وهو منقوض بالقمر. والثاني: أنّها لا تحجب ماورائها عن الإبصار، فانّا نبصر الثوابت

← الفلكيات. ومن فرض كونها في فلكٍ واحدٍ ينتظم به أمر حركاتها فانّها تتحرك في كلّ سبعين سنة درجة واحدة فلكية، نعم أنّ للحكيم الرياضي الرصدي المولوي أبي القاسم غلام حسين ابن المولى فتح محمّد الكربلائي الجينوري صاحب الزيج البهادري بياناً على التفصيل في حركاتها المختلفة في ذلك الزيج ينجرّ نقله وشرحه الى الأطناب وان شئت فراجعه (ص ٥٦٥).

ثمّ إنّ الشارح كأنّما ناظر في قوله المذكور الى ماقاله الشيخ في الفصل السادس من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء: على أنّي لم يتبيّن لي بياناً واضحاً أنّ الكواكب الثابتة في كرة واحدة، أو في كرات ينطبق بعضها على بعض إلاّ باقناعات، وعسى أن يكون ذلك واضحاً لغيري (ص ١٧٥ ج ١ ط ١).

وهي في الفلك الثامن وهذا أيضاً ظنّي لا يفيد اليقين لجواز أن يكون لها لون ضعيف غير حاجب كما في البلور.

المسألة الثانية
في البحث عن العناصر البسيطة

قال: وأمّا العناصر البسيطة فأربعةٌ: كرية النار والهواء والماء والأرض، **واستفيد عددُها من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية.**

أقول: لمّا فرغ من البحث عن الأجرام الفلكية شرع في البحث عن الأجسام العنصرية، وهي إمّا بسيطة أو مركبة، ولمّا كان البسيط جزءاً من المركب وكان البحث عن الجزء متقدّماً على البحث عن الكلّ قدم البحث عن البسائط.

وأعلم أنّ البسائط العنصرية أربعة، وأقربها إلى الفلك النار ثمّ الهواء ثمّ الماء ثمّ الأرض، ومركزها مركز العالم[1] لأنّ النار حارة في الغاية فطلبت العلو، والهواء حار

---

(١) هاهنا زيادة في النسخ المطبوعة بعد قوله: ومركزها مركز العالم، تقرب من ستة عشر سطراً ولكن النسخ المخطوطة كلّها خالية عنها، وإنّما هي تعليقة أُدرجت في الكتاب بلا ارتياب، ولا بأس بنقلها هاهنا تتميماً للفائدة وهي مايلي:
ومركزها مركز العالم لاغير، بيان ذلك أنّ العنصريات نجد فيها قوىً مهيّأةً نحو الفعل أي كيفيات تجعل موضوعاتها معدّة للتأثير في شيء آخر مثل الحرارة والبرودة والطعوم والروائح، وقوىً مهيّأةً نحو الانفعال السريع أو البطيء أي كيفيات تجعل موضوعاتها معدّة للتأثّر عن الغير بحسب السرعة أو البطء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك. ثمّ فتّشنا فوجدناها قد تخلو عن جميع الكيفيات الفعلية إلاّ الحرارة والبرودة والمتوسطة التي تستبرد بالقياس الى الحار، وتستسخن بالقياس الى البارد. فانّا نجد جسماً خالياً عن اللون، وجسماً خالياً عن الطعم، ولم نجد جسماً خالياً عن الحرارة أو البرودة أو المتوسطة، وكذلك فتّشنا فوجدناها خاليةً عن جميع الكيفيات الانفعالية إلاّ الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما، فعلم بهذا الاستقراء أنّ العناصر البسيطة لاتخلو عن إحدىٰ الكيفيتين الفعليتين أي الحرارة والبرودة، ولا عن إحدىٰ الكيفيتين الانفعاليتين أي الرطوبة واليبوسة. ولما كانت الازدواجات الممكنة الثنائية غير زائدة على أربعة: الحرارة مع اليبوسة، والحرارة
←

لا في الغاية فطلب العلو فوق باقي العناصر، والأرض أبرد العناصر فطلبت المركز.

وهذه الأربعة كرات منطبق بعضها على بعض لبساطتها، ولأنّ خسوف القمر إذا اعتبر[١] في وقت بعينه في بعض البلاد لم يوجد في البلد المخالف لذلك البلد في الطول في ذلك الوقت بعينه، والسائر على خط من خطوط نصف النهار[٢] إلى

← مع الرطوبة، والبرودة مع الرطوبة، والبرودة مع اليبوسة، كانت البسائط الموضوعة لتلك المزدوجات أربعةً: الموضوع للحرارة واليبوسة وهو النار، والموضوع للحرارة والرطوبة وهو الهواء، والموضوع للبرودة والرطوبة وهو الماء، والموضوع للبرودة واليبوسة وهو الأرض.

والدليل على أنّها كرات هو أنّها بسائط، وقد علمت أنّ الشكل الذي تقتضيه البساطة هو الكرى، انتهت تلك الزيادة.

(١) ولذلك كانوا بخسوف القمر يحصّلون مقادير أطوال البلاد. وهذا الطريق في تحصيل الطول قد أتى به من المتأخرين صاحب الزيج البهادري في الباب الخامس عشر من المقالة الثالثة منه (ص ٨٠) وأما في ازياج المتقدّمين وصحفهم النجومية الهيوية فكثير ذكره، منها المجسطي الاسلامي قانون أبي ريحان البيروني تغمده الله برحمته فانّ الباب الأول من المقالة الخامسة منه في بيان تصحيح أطوال البلدان بالخسوفات، وقد بسط القول فيه وأحسن وأجاد وأفاد وهذا الأثر القويم العظيم لم تجد له بديلاً بل عديلاً في موضوعه.

واعلم أنّ الطريق المذكور في تحصيل أطوال الآفاق جارٍ في خسوف القمر فقط، ولا يمكن تحصيلها من كسوف الشمس لأنّ كسوفها ليس بانمحاء نورها واقعاً بل بحيلولة القمر بينها وبين الأرض، ولذا يختلف الكسوف باختلاف الآفاق بسبب اختلاف المنظر اختلافاً يتفق في أُفق أن ينكسف الشمس كلياً، وفي أُفق آخر أن ينكسف جزئياً، أو لم ينكسف أصلاً؛ بخلاف القمر فانّ انخسافه انمحاء نوره واقعاً لوقوعه في ظلّ الأرض وعدم امكان كسبه النور من الشمس، فمتى تحقّق خسوف القمر في أُفق كانت الآفاق الأُخرىٰ على سواء في رؤيته على التفصيل الذي بيّن في محلّه.

ثمّ إنّ من ادلّة أرسطو على كروية الأرض مايرى من ظلّ الأُرض على صفحة القمر حين الخسوف، فانّ الظلّ يُرىٰ مدوّراً وظلّ الكرة فقط مدوّر فالأرض كرة.

وفي المقام أدلّة أُخرىٰ ذكرناها مع الإشارة الى مصادرها ومأخذها في كتابنا الموسوم بدروس معرفة الوقت والقبلة فراجع الدرس السادس عشر منه بل عدّة مواضع أُخرى من سائر دروسه أيضاً.

(٢) أقول: وبذلك الارتفاع والانخفاض حصّلوا مساحة الأرض على التفصيل الذي ذكرناه في الدرس المذكور آنفاً (ص ١٠١ من دروس معرفة الوقت والقبلة ط ١).

الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالي وانخفاض الجنوبي وبالعكس وهذا يدل على كرية الأرض، والأغوار والأنجاد[١] لاتؤثر في الكرية لصغرها بالنسبة اليها.

وأمّا الماء فلأنّ راكب البحر إذا قرب من جبلٍ ظهرت له قُلّته أولاً ثمّ أسفله ثانياً، والبُعد بينه وبين القُلّة أكثر مما بينه وبين الأسفل، والسبب فيه منع حدبة الماء عن إبصار الأسفل وأمّا الباقيان فلمّا مرّ من بساطتهما وهي تقتضي الكرية.

وإنّما استفيد عدد هذه العناصر وانحصارها في أربعة من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

قال: وكلّ منها ينقلب إلى المُلاصق، وإلى الغير بواسطةٍ أو بوسائط.

أقول: هذه العناصر الأربعة كلّ واحد منها ينقلب الى الآخر إمّا ابتداءاً كصيرورة النار هواءاً أو بواسطة واحدة كصيرورتها ماءاً بواسطة انقلابها هواءاً ثمّ انقلاب الهواء ماءاً؛ أو بوسائط كصيرورتها أرضاً بواسطة إنقلابها هوءاً ثمّ ماءاً ثمّ أرضاً، والأصل فيه أنّ غالب الأمر انقلاب العنصر إلى ملاصقه كانقلاب النار هواءاً ابتداءاً، وإلى البعيد بواسطة، ويدل على انقلاب كلّ واحد منها إلى صاحبه مايشاهد من صيرورة النار هواءاً عند الانطفاء وصيرورة الهواء ناراً عند الحاح النفخ وصيرورة الهواء ماءاً عند حصول البرد في الجو وانعقاد السحاب الماطر من

---

(١) وذلك لأنّ تضاريس الأرض أوهادها وانجادها لاتخرجها عن الاستدارة حساً اذ لانسبة محسوسة لها الى جملتها كبيضة من حديد اُلزقت بها حبّات شعير فلا تقدح في كونها كروية الشكل. بل قالوا: إنّ نسبة تلك التضاريس الى كرة الأرض أصغر بكثير من نسبة الشعير الى البيضة اذ برهنوا أنّ نسبة ارتفاع أعظم الجبال الى قطر الأرض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع كما بيّن في محلّه.

وبرهن المتأخرون أيضاً إلى أنّ ارتفاع أعظم الجبال لايتجاوز جزءاً من سبعمائة جزء من نصف قطر الأرض، نعم أنّ المتأخرين ذهبوا الى أنّ الأرض ليست بكرة تامّة بل شبيهة بالكرة شكلها في الحقيقة شلجميٌّ بسبب تطامن طرفيها. والمباحث عن ذلك بطولها تطلب في الدرس المذكور من دورس معرفة الوقت والقبلة.

غير وصول بخار اليه، وصيرورة الماء هواءاً عند اسخانه، وصيرورة الماء أرضاً كما يعقد أهل الحيل[١] المياه الجارية أحجاراً صلبةً، وصيرورة الأرض ماءاً كما يتخذون مياهاً حارةً ويحلون فيها أجساداً صلبة حجرية حتى تصير مياهاً جاريةً.

قال: فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على احالة المركب اليها.

أقول: لمّا فرغ من الأحكام المشتركة بين العناصر شرع في البحث عن الكيفيات المختصة بكل عنصر عنصر وبدأ بالنار وذكر من أحكامها ستة:

الأول: أنّها حارة والحسّ يدلّ على حرارة النار الموجودة عندنا، وأمّا النار البسيطة التي هي الفلك الأثير[٢] فانّها كذلك لوجود الطبيعة خالية عن العائق ولبساطتها فانّ الحرارة موجودة في النار التي عندنا مع امتزاجها بالضدّ فكيف

---

(١) أهل الحيل هم أرباب الأكسير أي طُلاّب الكيمياء، والأجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحات أصحاب الحيل أي الفلزّات. وإنّما يعبّرون عنها بالأجساد لا الأجسام لأنّ الجسد هو برزخ بين الطرفين ليس بغلاظة مادونه، ولا بلطافة مافوقه، كما يعبّر أرباب المعقول عن التمثلات في الخيال المتصل والمنفصل بالأجساد، وبعضهم يعبّرون عن الأبدان الأُخروية مطلقاً بالأجساد، وبعضهم قائلون بأنّ معراج الخاتم ﷺ كان جسدانياً. وبالجملة لما كانت الفلزات ممّا تكوّنت من العناصر وهي مركبات معدنية ذوات أمزجة، ولها أيضاً استحالات ألطف ممّا هي بالفعل عبّروا عنها بالأجساد فهي ذائبة بالنسبة الى بعدها كما هي ذائبة بالنسبة الى قبلها. والأكسير هو الكيمياء وأهل العصر يقولون: الشيمي، وهي كلمة فرنسية أصلها Chimic ولها فروع لغوية كثيرة وحرف C يتلفّظ كثيراً بالكاف وإن كان مع حرف h بعدها يتلفّظ بالشين.

وما تذاب بها تلك الأجساد من الزيبق والكبريت والنوشادر وغيرها تسمّى في اصطلاح أهل الكيمياء أرواحاً، صرّح بذلك ابن الفناري في مصباح الانس (ص٢٠٩ ط ١) والشارح العلّامة ناظر في أغلب هذه المباحث الى كلمات الماتن في شرحه على كتاب الاشارات. فراجع شرحه على الفصل العشرين من النمط الثاني منه في المقام.

(٢) الأثير هي النار الخالصة الصرفة، وقد يطلق على الفلك أيضاً بل اكثر استعماله في الفلكيات. والشارح قد أطلق الفلك على كرة الأثير، وقد أطلقه عليها غيره أيضاً.

بالنار الصرفة.

الثاني: أنّها يابسة وهو معلوم بالحسّ أيضاًإن عنى باليبوسة مالا يلتصق بغيره، أمّا إن عنى بها ما يعسر تشكله بالأشكال القريبة فالنار ليست يابسة بهذا المعنى.

الثالث: أنّها شفافة وإلاّ لحجبت الثوابت عن الإبصار، ولأنّ النار كلمّا كانت أقرب إلى الشفافية كانت أقوىٰ كما في أُصول الشعل(١).

الرابع: أنّها متحركة بالتبعية وهو حكم ظنّي لأنّهم لمّا رأوا الشهب(٢) متحركة حكموا بحركة كرة النار ثمّ طلبوا العلّة فقالوا: إنّ كلّ جزءٍ من الفلك تعيّن مكاناً لجزء من النار فاذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتمكن فيه كالساكن في السفينة.

وهذا ضعيف، لأنّ الشهب لاتتحرك إلى جهة واحدة بل قد يكون إلى الشمال تارةً وإلى الجنوب أُخرى، وما ذكروه من العلّة فهو بعيد وإلاّ لزم حركة كرة الهواء والماء والأرض مع أنّ الفلك بسيط لاجزء له، ولو فرض له أجزاء لكانت متساوية فكيف يصح اختلافها في كون بعضها مكاناً لبعض أجزاء النار البسيطة والبعض

---

(١) ناظر الى عبارة الشيخ في الفصل الخامس والعشرين من النمط الثاني من الاشارات قال: اعلم أنّ النار الساترة لما وراءها أنّما يكون ذلك لها اذا علقت شيئاً أرضياً ينفعل بالضوء عنها ولذلك أُصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لايقع لها ظلّ ويقع لما فوقها ظلّ عن مصباح آخر.

(٢) الشهب والنيازك ليستا بمتحركتين بل يظنّ من نحو حدوثهما أنّهما متحركتان، وبيان حدوثهما هو كما حرّره الماتن في شرحه على الفصل المذكور أخيراً من الاشارات أنّ المتخلّل اليابس المتصعّد لاكتساب الحرارة أعني الدخان المرتفع من الأرض أنّما يعلو البخار لأنّ اليابس أكثر حفظاً للكيفيّة الفعليّة وأشدّ إفراطاً فيها لذلك، فاذا بلغ الجوّ الأقصى الحارّ بالفعل لبُعده عن مجاورة الماء والأرض ومخالطة أُبخرتهما وقربه من الأثير اشتعل طرفه العالي أوّلاً ثمّ ذهب الاشتعال فيه إلىٰ آخره فرأى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمّى بالشهاب، فاذا استحالت الأجزاء الأرضيّة ناراً صرفة صارت غير مرئيّة لعدم الاستضاءة فظنّ أنّها طفئت فليس ذلك بطفوء.
نعم أنّ حدوث النيازك والشهب عند القطبين يدلّ على أنّ النار كروية الشكل صحيحة الاستدارة تحديباً وتقعيراً، فتأمّل.

الآخر مكاناً للآخر.

الخامس: أنّها ذات طبقة واحدة وذلك لقوّتها على احالة ما يمازجها فلا يوجد في مكانها غيرها.

السادس: أنّها قوية على احالة المركب اليها، وذلك ظاهر.

قال: والهواء حار رطب شفاف له أربع طبقات.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن أحكام النار شرع في البحث عن الهواء الملاصق لها، وذكر له أحكاماً أربعةً، الأول: أنّه حار وذلك فيما يرجع إلى الكيفية الفعلية وقد وقع التشاجر فيه، فأكثر الناس ذهب إلى أنّه حار لا في الغاية لأنّ الماء إذا أُريد جعله هواءاً سخّن فضل تسخين ومع استحكام التسخين ينقلب هواءاً، وآخرون منعوا من ذلك لأنّه لو اقتضى السخونة لطبعه لبلغ فيها الغاية لوجود العلّة الخالية عن المعاوق. الثاني: أنّه رطب بمعنى سهولة قبول الأشكال لا بمعنى البلة وذلك ظاهر، وهذا فيما يرجع إلى الكيفية الانفعالية. الثالث: أنّه شفاف وهو ظاهر لعدم إدراكه صرفاً بالبصر. الرابع: أنّه ذو طبقات أربع: الطبقة الأُولى الملاصقة للأرض، الثانية الطبقة الباردة بسبب ما يخالطها من الأبخرة، الثالثة الطبقة الصرفة، الرابعة الطبقة الممتزجة بشيءٍ من النار[١].

قال: والماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثة أرباع الأرض له طبقة واحدة.

---

(١) في النسخ المطبوعة زيادة أسطر هاهنا وهي تعليقة أُدرجت في المتن نأتي بها تتميماً للفائدة وهي هذه:
الطبقة الأُولى: المجاور للأرض، المتسخن لمجاورة الأرض، المشعشعة بشعاع النير، وهي بخارية حارة. والبخار هو المتخلل الرطب وهو أجزاء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء الملاصق للأرض. الطبقة الثانية: وهي الهواء المتباعد عن الأرض الذي انقطع عنه تأثير الشعاع لبعده عن الأرض وهي بخارية باردة، ويقال لها: الطبقة الزمهريرية، وذلك بسبب ما يخالطها من الأبخرة. الطبقة الثالثة: الهواء الصرف. الطبقة الرابعة: طبقة دخانية فانّ البخار وإن صعد في الهواء لكن الدخان يجاوزه ويعلوه لأنّه أخف حركةً وأقوىٰ نفوذاً لشدّة الحرارة، والدخان هو المتخلل اليابس. انتهت الزيادة.

أقول: ذكر للماء خمسة أحكام:

الأول: أنّه بارد والحسّ يدل عليه لأنّه مع زوال المسخنات الخارجية يحسّ ببرده.

واختلفوا فالأكثر على أنّ الأرض أبرد منه لأنّها أكثف وأبعد عن المسخنات والحركة الفلكية، وقال قوم: إنّ الماء أبرد لأنّا نحسّ بذلك وهو ضعيف لأنّ الشيء قد يكون أشدّ برداً في الحسّ ولا يكون في نفس الأمر كذلك كما في جانب السخونة، ولهذا كانت السخونة في الأجسام الذائبة كالرصاص وغيره أشدّ في الحسّ من النار الصرفة الخالية عن الضدّ لسرعة انفصال النار الصرفة عن اليد لأجل لطافتها فلا يدوم أثرها كذلك هاهنا أثر الماء للطافته ينبسط على العضو ويصل إلى عمق كلّ جزءٍ منه ويلتصق به بخلاف التراب المتناثر عنه سريعاً فكان الاحساس ببرد الماء أكثر.

الثاني: أنّه رطب وهو ظاهر بمعنى البلة، وقيل: إنّه يقتضي الجمود لأنّه بارد بالطبع والبرد يقتضي الجمود وإنّما عرض السيلان له بسبب سخونة الأرض والهواء، ولو خلي وطبعه لاقتضى الجمود.

الثالث: أنّه شفاف لأنّه مع صرافته لا يحجب عن الإبصار. وقيل: إنّه ملوّن وإلاّ لم يكن مرئياً ولضعف لونه لم يحجب عن الإبصار.

الرابع: أنّه محيط بأكثر الأرض وهو حكم ظنّي لأنّهم جعلوا العناصر متعادلة[١] وإلاّ لاستحال الأضعف وعدم عنصره، فلو لا إحاطته بثلاثة أرباع الأرض لكان أقل من الأرض وإذا كان محيطاً بأكثر الأرض كان هو البحر وإلاّ فإمّا أن يكون فوق الأرض أو تحتها[٢]، والثاني باطل وإلاّ لكان أصغر من الأرض فبقي الأول وهو البحر.

---

(١) أي متعادلة في الحجم.

(٢) المراد من التحت جوفها وباطنها، ولذا كان أصغر من الأرض لأنّ مافي بطن الجسم أقل منه.

الخامس: أنّه ذو طبقة واحدة هو البحر، وهو ظاهر.

قال: والأرض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلاث طبقات.

أقول: ذكر للأرض أحكاماً خمسة:

الأول: أنّها باردة لأنّها كثيفة، وقد سلف البحث في أنّها أبرد العناصر.

الثاني: أنّها يابسة، وهو أيضاً ظاهر.

الثالث: أنّها ساكنة في الوسط، وقد نازع في ذلك جماعة فذهب قوم إلى أنّها متحركة إلى السفل، وآخرون إلى العلو، وآخرون بالاستدارة، والحق خلاف ذلك كلّه وإلّا لما وصل الحجر المرمى اليها إن كانت هاوية، ولما نزل الحجر المرمى إلى فوق إن كانت صاعدة، ولما سقط على الاستقامة[1] إن كانت متحركة على الاستدارة.

وقد أشار في هذا الحكم إلى فائدة بقوله: في الوسط، وهو الردّ على من زعم أنّها ساكنة بسبب عدم تناهيها من جانب السفل لا من حيث الطبع، وبيان بطلان هذا القول ظاهر لأنّ الأجسام متناهية.

الرابع: أنّها شفافة، وقد وقع فيه منازعة بين القوم فذهب جماعة اليه لأنّها بسيطة، وذهب آخرون إلى المنع لأنّا نشاهد الأرض فان كانت بسيطة فالمطلوب وإن كانت ممتزجة بغيرها كانت الأرضية عليها أغلب فكانت الشفافية أغلب وليس كذلك، ثمّ نقضوا كبرى أُولئك بالقمر.

الخامس: في طبقاتها وهي ثلاث[2]: طبقة هي أرض محضة وهي المركز

---

(١) بل هو كذلك لا يسقط عليها على الاستقامة على نقطة رمي الحجر منها الى فوق، وقريب من هذا المنهج حركة الفاندول على الوجه الذي انتقل به فوكولة وعمل به في مرصد باريس وبيان تفصيله يطلب من تحفة الافلاك (ص ٢٧ ـ ٣٠ ط ١) وغيره من كتب الفن منها كتاب السماء بالفرنسية تأليف الفنس برژت (ص ١٣ ـ ١٦ ط باريس).

(٢) عبارة الشفاء في المقام هكذا: فيشبه لذلك أن تكون الأرض ثلاث طبقات: طبقة تميل إلىٰ محوضة الأرضية، وتغشيها طبقة مختلطة من الأرضية والمائية وهو طين، وطبقة منكشفة

←

ومايقاربه، وطبقة طينية، وطبقة بعضها منكشف هو البر وبعضها أحاط به البحر.

المسألة الثالثة
في البحث عن المركبات

قال: وأمّا المركبات فهذه الأربعة اسطقساتها.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن البسائط شرع في البحث عن المركبات وبدأ من ذلك بالبحث عن بسائطها.

واعلم أنّ المركبات أنّما تتركب من هذه العناصر الأربعة لأنّ العنصر الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلابدّ من كثرة، ولمّا دلّ الاستقراء على انتفاء صلاحية ماعدا الكيفيات الأربع أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أو ماينسب

← عن الماء جفّف وجهها الشمس وهو البر والجبل وماليس بمنكشف فقد ساح عليه البحر (ج ١ ط ١ ص ٢٢٧).

وعبارة الفاضل الرومي في شرحه على الملخّص في الهيئة للجغميني هكذا:

انحصار العناصر في الأربعة مستفاد من ازدواجات الكيفيّات الفعليّة والانفعاليّة على ما ذكر في الطبيعي لكن التعويل على الاستقراء، وهي تسع طبقات في المشهور عند الجمهور كالأفلاك: طبقة الأرض الصرفة المحيطة بالمركز، ثم الطبقة الطينيّة، ثم طبقة الأرض المخالطة التي تتكوّن فيها المعادن وكثير من النباتات والحيوانات، ثمّ طبقة الماء، ثمّ طبقة الهواء المجاور للأرض والماء، ثمّ الطبقة الزمهريريّة الباردة بسبب ماتخالط الهواء من الأبخرة وعدم ارتقاء انعكاس الأشعة اليها وهي منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق، ثمّ طبقة الهواء الغالب القريب من الخلوص، ثمّ الطبقة الدخانية التي تتلاشى فيها الأدخنة المرتفعة من السفل وتتكوّن فيها ذوات الأذناب والنيازك ومايشبههما من الأعمدة ونحوها وربما توجد متحركة بحركة الفلك تشييعاً له، ثمّ طبقة النار.

ومنهم من قسّم الهواء باعتبار مخالطة الأبخرة وعدمها بقسمين: أحدهما: الهواء اللطيف الصافي من الأبخرة لأنّها تنتهي في ارتفاعها الى حدّ لايتجاوزه وهو قريب من سبعة عشر فرسخاً. وثانيهما: الهواء الكثيف المخلوط بالأبخرة ويسمّى كرة البخار وعالم النسيم وكرة الليل والنهار إذ هي مهبّ الرياح والقابلة للظلمة والنور، والزرقة التي يظنّ أنّها لون السماء أنّما يتخيل فيها. وبهذا الاعتبار يمكن أن يؤخذ الطبقات سبعاً كالسماوات (ص ١٨ ط ١).

اليها للفعل والانفعال وجب أن يكون التفاعل إنّما هو في هذه الأربعة وحواملها وكانت الاسطقسات هذه العناصر الأربعة لاغير. وهذه العناصر من حيث هي أجزاء العالم تسمّى أركاناً، ومن حيث إنّها تتركب منه المركبات من المعادن والنباتات تسمّى اسطقسات.

قال: وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض.

أقول: المركبات عند محقّقي الأوائل تحدث عند تفاعل هذه العناصر الأربعة بعضها في بعض إلى أن تستقر الكيفية المتوسطة المسمّاة بالمزاج.

وذهب أصحاب الخليط مثل انكساغورس وأتباعه إلى نفي ذلك، وقال: إنّ هنا أجزاءاً هي لحم وأجزاءاً هي عظام واجزاءاً هي حنطة[1] وغير ذلك من جميع المركبات وهي مختلطة مبثوثة في العالم غير متناهية، فاذا اجتمع أجزاء من طبيعة

---

(١) وفي غير واحدة من النسخ المعتبرة أيضاً: وأجزاءاً هي شحمة بدل قوله: واجزاءاً هي حنطة. وقد ذهب أصحاب الخليط الى أنّ مادة هذه المحسوسات أي أعيان الموجودات هي تلك الأجزاء المختلفة بالنوع كما قاله الخواجه في شرحه على الثاني عشر من خامس الاشارات. وقال أيضاً في شرحه على الفصل الثالث والعشرين من ثاني الاشارات: إنّ انكساغورس وأصحابه القائلين بالخليط كانوا ينكرون التغيّر في الكيفية وفي الصورة ـ أي كانوا ينكرون الاستحالة والكون ـ ويزعمون أنّ الأركان الأربعة لايوجد شيء منها صرفاً بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية. وإنّما تسمّى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير أن يبرز منها ماكان كامناً فيها فيغلب ويظهر للحسّ بعد ماكان مغلوباً غائباً عنه لاعلى أنّه حدث بل على أنّه برز ويكمن فيها ماكان بارزاً فيصير مغلوباً وغائباً بعد ماكان غالباً وظاهراً.

وبازائهم قوم زعموا أنّ الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلاً فانّه إنّما يتسخّن بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له.

والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في أنّ الماء مثلاً لم يستحل حاراً لكن الحار نار تخالطه ويفترقان بأنّ أحدهما يرى أنّ النار برزت من داخل الماء، والثاني يرى أنّها وردت عليه من خارجه.

وإنّما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لاشيء، وامتناع صيرورة الشيء شيئاً آخر.

واحدة ظنّ أنّ تلك الطبيعة حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موجودة والحادث التركيب لاغير، والضرورة قاضية ببطلان هذه المقالة فانّا نشاهد تبدّل ألوان وطعوم وروائح وغير ذلك من الصفات الحادثة.

قال: فتفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافةَ كيفيتها[١] وتحصل كيفيةٌ متشابهةٌ في الكلّ متوسطةٌ هي المزاج.

أقول: لمّا ذكر أنّ المركبات أنـّما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها في بعض شرع في كيفية هذا التفاعل، واعلم أنّ الحار والبارد، أو الرطب واليابس إذا اجتمعا وفعلَ كلّ منهما في الآخر لم يخلُ إمّا أن يتقدّم فعل أحدهما على انفعاله أو يقترنا ويلزم من الأول صيرورة المغلوب غالباً وهو محال، ومن الثاني كون الشيء الواحد غالباً مغلوباً دفعة واحدة وهو محال فلم يبق إلاّ أن يكون الفاعل في كلّ واحد منهما غير المنفعل، فقيل: الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة، وينتقض بالماء الحار اذا مزج بالماء البارد واعتدلا، فانّ الفعل والانفعال بين الحار والبارد هناك موجود مع أنـّه لاصورة تقتضي الحرارة في الماء البارد.

وقيل: الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة مثلاً تفعل حرارة الماء الحار في مادة الماء البارد فتكسر البرودة التي هي كيفية الماء البارد وتحصل كيفية متشابهة متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج، وهذا اختيار المصنّف رحمه الله وفيه نظر لأنّ المادة إنّما تنفعل في الكيفية الفاعلة لا في غيرها ويعود البحث من كون المغلوب يصير غالباً أو اجتماع الغالبية والمغلوبية للشيء الواحد في الوقت الواحد بالنسبة إلى شيءٍ واحد وهو باطل.

قال: مع حفظ صور البسائط.

---

(١) وفي (ت): فتكسر مافيه كيفيتها. والباقية كلّها: فتكسر صرافة كيفيتها، كما اخترناه. والضمير في كيفيتها راجع الى الأُسطقسات، وان كان راجعاً الى المادة فبالاضمار أي تكسر هذه الكيفية صرافة كيفية الصورة التي حالّة في المادة.

أقول: نقل الشيخ[١] في هذا الموضوع في كتاب الشفاء أنّ هنا مذهباً غريباً عجيباً وهو أنّ البسائط إذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورها النوعية المقوّمة لها وحدثت صورة أُخرى نوعية مناسبة لمزاج ذلك المركب واحتجوا بأنّ العناصر لو بقيت على طبائعها حتى اتصف الجزء الناري مثلاً بالصورة اللحمية أمكن أن يعرض للنار بانفرادها عارض ينتهي بها إلى أن تصير حرارتها إلى ذلك الحدّ الذي حصل لها عند كونها جزءاً من المركب فتصير النار البسيطة لحماً.

وأبطله الشيخ بأنّ ذلك يكون كوناً وفساداً لا مزاجاً[٢]، ولأنّ الكاسر باقٍ مع الانكسار فالطبائع باقية مع انكسار الكيفيات. ونقض ماذكروه بوروده عليهم لأنّ مذهبهم أنّ الجزء الناري تبطل ناريته عند امتزاجه ويتصف بالصورة اللحمية فيجوز عروض هذا العارض للنار البسيطة فان شرطوا التركيب كان هو جوابنا.

قال: ثمّ تختلف الأمزجةُ في الأعداد بحسب قُربها وبُعدها من الاعتدال.

---

(١) نقله في الفصل السابع من الفنّ الثالث من طبيعيات الشفاء (ص٢٠٥ ج١ ط١).
وقد ذهب صاحب الأسفار الى ذلك المذهب الذي استغربه الشيخ فراجع الفصل الأول من الباب الثاني من كتاب النفس منه (ص٦ ج٤ ط١)، وكذلك الفصل التاسع من الفنّ السادس من الجواهر والاعراض منه (ج٢ ط١ ص١٩٤)، وكذلك الفصل الرابع عشر من الفنّ السادس منه (ج٢ ص٢٠٢)، وتفصيل ذلك يطلب في الفصل الخامس عشر من ذلك الفنّ (ج٢ ص٢٠٦).
وخلاصة كلام الشيخ في الشفاء وغيره من طائفة المشّاء ماذكره بهمنيار في التحصيل من أنّ الجواهر العنصرية ثابتةٌ في الممتزج بصورها متغيرة في كيفياتها فقط وكيف لاتكون ثابتة فيه والمركب أنّما هو مركب عن أجزاء فيه مختلفة وإلّا لكان بسيطاً لايقبل الأشدّ والأضعف. وأمّا كيفياتها ولواحقها فتكون قد توسّطت ونقصت عن حدّ الصرافة (ص٦٩٣ ط١).

(٢) وفي (م ق): لاامتزاجاً. ومفادهما في المقام واحد. وعنوان الفصل في الشفاء كان: في ابطال مذهب محدث في المزاج. وما في الفصل من عبارات الشيخ تارةً يناسب المزاج، وأُخرى الامتزاج. وتعبير الخواجه في شرح الاشارات والقوشجي وصاحب الشوارق في شرح التجريد هو المزاج.

أقول: الأمزجة في المركبات هي المعدّة لقبول المركب للصور والقوىٰ المعدنية والنباتية والحيوانية، إذ المركبات كلّها اشتركت في طبيعة الجسمية ثمّ اختلفت في هذه القوىٰ فبعضها اتصف بصورة حافظة لبسائطه عن التفرق جامعة لمتضادات مفرداته من غير أن يكون مبدأ لشيءٍ آخر وهذه هي الصور المعدنية، وبعضها اتصف بصورة تفعل مع ما تقدم التغذية والتنمية والتوليد لا غير وهي النفس النباتية، وبعضها يفعل مع ذلك الحسّ والحركة الإرادية وهي النفس الحيوانية، فلابدّ وأن يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوابل المستند إلى اختلاف الاستعداد المستفاد من اختلاف الأمزجة بسبب بُعدها وقُربها من الاعتدال، وكل من كان مزاجه أقرب[1] إلى الاعتدال قبل نفساً أكمل.

قال: مع عدم تناهيها بحسب الشخص وإن كان لكلّ نوع طرفا افراطٍ وتفريطٍ وهي تسعة.

---

(١) وأتمّ منه ماأفاد الخواجه في شرحه على الفصل الأخير من النمط الثاني من الاشارات ونأتي بكلامه السامي تبرّكاً ثمّ نتبعه بما نشير اليه في المقام لنفاسة البحث عن ذلك المطلب الأسنىٰ، قال قدّس سرّه:
اعلم أنّ انكسار تضادّ الكيفيات واستقرارها على كيفيّة متوسطة وحدانيّة نسبة مالها الى مبدئها الواحد، وبسببها تستحق لأن يفيض عليها صورة أو نفساً تحفظها فكلّما كان الانكسار أتمّ كانت النسبة أكمل والنفس الفائضة بمبدئها اشبه، انتهى.
أقول: كلامه السامي في اعتدال المزاج حكم محكم واصل رصين في النفس المكتفية التي هي المركز والقطب وماسواها من النفوس وغيرها تدور حولها، فما كان أقرب منها فهو ذو مزاج أعدل فهكذا الأقرب فالأقرب، وعلى خلافه الأبعد فالأبعد. وبهذا المطلب الأسنىٰ تقدر أن تفهم أسراراً في علم الإنسان الكامل الامام وماجاء في الجوامع الروائية من أنّ النفوس المكتفية إذا شاؤوا أن يعلموا علموا، فتدبّر حقّ التدبّر.
ثمّ اعلم أنّ التوحّد أيضاً هو ملاك تعلقنا الحقائق لأنّ التعقل هو التوحّد والتعلّق هو التفرق، والتعقل لايتحقّق مع التعلّق، ولذا قال أصحاب التوحيد: إنّ حقائق الأشياء في الحضرة العلمية بسيطةٌ فلا ندركها على نحو تعيّنها فيها إلاّ من حيث أحديّتنا كما أفاده في مصباح الانس (ص ٩ ط ١).

أقول: الأمزجة تختلف باختلاف صغر أجزاء البسائط وكبرها، وهذا الاختلاف بسبب الصغر والكبر غير متناهٍ فكانت الأمزجة لذلك غير متناهية بحسب الشخص وإن كان لكلّ نوع طرفا افراط وتفريط فانّ نوع الانسان مثلاً له مزاج خاص معتدل بين طرفين هما افراط وتفريط لكن ذلك المزاج الخاص[١] يشتمل على ما لايتناهى من الأمزجة الشخصية ولايخرج عن حدّ المزاج الانساني وكذلك كلّ نوع.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الأمزجة تسعة لأنّ البسائط إمّا أن تتساوى فيه وهو المعتدل، أو يغلب أحدها فإمّا الحار مع اعتدال الانفعاليين أو البارد معه أو الحار مع غلبة الرطب أو اليابس أو البارد معهما أو يغلب الرطب مع اعتدال الفعليين أو اليابس معه.

قال:

---

(١) أي ذلك المزاج الخاصّ النوعي.

الفصل الثالث
في بقية أحكام الأجسام

وتشترك الأجسامُ في وجوب التناهي لوجوب اتصاف مافرض له ضدّه به عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه.

أقول: لمّا فرغ عن البحث في الأجسام شرع في البحث عن باقي أحكامها إذ قد كان سبق البحث عن بعض أحكامها، وهذا الفصل يشتمل على مسائل:

المسألة الأُولى
في تناهي الأجسام[1]

وقد اتّفق أكثر العقلاء على ذلك وإنّما خالف فيه حكماء الهند، واستدل المصنّف رحمه الله على ذلك بوجهين: الأول برهان التطبيق، وتقريره أنّ الأبعاد لو كانت

---

(١) أقول: أمّا تناهي الأبعاد الجزئية أي الأجسام الجزئية فهو قريب من الأوليات كتناهي كرة الأرض وغيرها من العناصر والكواكب، وأمّا تناهي الأبعاد بمعنى أنّ العالم الجسماني ينتهي في جميع الجهات الى محدَّب محدّد الجهات وبعده لاخلاء ولا ملاء فدون اثباته خرط القتاد. والأدلّة التي ذكروها كلّها مدخولة. وتلك الأدلّة هي البرهان السلمي، والترسي، وبرهان التطبيق، والبرهان الذي أقامه السيد السمرقندي، والبرهان اللام الفي، والذي أقامه صاحب التلويحات، وبرهان التخليص، وبرهان المسامته. وقد حرّرتها وبيّنت وجوه عدم تماميّتها في المدعى في كتابنا الموسوم بألف نكتة ونكتة فاطلبها من النكتة الثالثة والثمانين والستمائة منه.

غير متناهية لأمكننا أن نفرض خطين غير متناهيين مبدأهما واحد ثمّ نفصل من أحدهما قطعة ثمّ نطبق أحد الخطين على الآخر بأن نجعل أول أحدهما مقابلاً لأول الآخر، وثاني الأول مقابلاً لثاني الثاني والثالث للثالث وهكذا إلى ما لا يتناهى، فان استمرّا كذلك كان الناقص مثل الزائد وهو محال بالضرورة، وان انقطع الناقص انقطع الزائد لأنّ الزائد إنّما زاد بمقدار متناه هو القدر المقطوع والزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ يكون متناهياً، فالخطان متناهيان وهو المطلوب.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تتبّع ألفاظ الكتاب، فقوله: وتشترك الأجسام في وجوب التناهي، إشارة إلى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجباً لكلّ جسم.

وقوله: لوجوب اتصاف مافرض له ضدّه به، معناه لوجوب اتصاف الخط الناقص الذي فرض له ضدّ التناهي لأنّا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهي[١].

وقوله: عند مقايسته بمثله، معناه عند مقايسة الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له في عدم التناهي. ومعنى المقايسة هنا مقابلة كلّ جزءٍ من الناقص بجزءٍ من الكامل.

وقوله: مع فرض نقصانه عنه، يعني مع فرض قطع شيءٍ من الخط الناقص حتى صار ناقصاً، فهذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام.

قال: ولحفظ النسبة بين ضِلْعَي الزاويةِ وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به.

أقول: هذا هو الدليل الثاني على تناهي الأبعاد، وتقريره أنّا إذا فرضنا زاوية خرج ضلعاها إلى ما لا يتناهى على الاستقامة فانّ النسبة بين زيادة الضلعين

---

(١) صلة لقوله: اتصاف الخط، وهو بيان به في قول الماتن.

وزيادة الأبعاد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلّما زاد الضلعان زادت الأبعاد على نسبة واحدة، فإذا استمرت زيادة الضلعين إلى ما لا يتناهى استمرت زيادة البُعد بينهما إلى ما لا يتناهى مع وجوب اتصاف الثاني أعني البُعد بينهما بالتناهي لامتناع انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين.

المسألة الثانية
في أنّ الأجسام متماثلة

قال: واتّحاد الحدّ وانتفاء القسمة فيه يدلّ على الوحدة.

أقول: ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلّمين إلى أنّ الأجسام متماثلة في حقيقة الجسمية وإن اختلفت بصفات وعوارض، وذهب النظّام إلى أنّها مختلفة لاختلاف خواصها وهو باطل لأنّ ذلك يدلّ على اختلاف الأنواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم.

وقد استدلّ المصنّف رحمه الله على قوله بأنّ الجسم من حيث هو جسم يحدّ بحدّ واحد عند الجميع، أما عند الأوائل فانّ حدّه الجوهر القابل للأبعاد، وأمّا المتكلّمون فانّهم يحدّونه بأنّه التطويل العريض العميق وهذا الحدّ الواحد لا قسمة فيه، فالمحدود واحد لاستحالة اجتماع المختلفات في حدّ واحد من غير قسمة بل متى جمعت المختلفات في حدّ واحد وقع فيه التقسيم ضرورة، كقولنا: الحيوان إمّا ناطق أو صاهل، ويراد بهما الانسان والفرس.

المسألة الثالثة
في أنّ الأجسام باقيةٌ

قال: والضرورة قضت ببقائها.

أقول: المشهور عند العقلاء ذلك، ونقل عن النظّام خلافه بناءً منه على امتناع

استناد العدم إلى الفاعل وأنّه لا ضدّ للأجسام مع وجوب فنائها يوم القيامة، فالتزم بعدم بقائها وأنّها تتجدّد حالاً فحالاً كالأعراض غير القارة، والمحقّقون على خلاف ذلك واعتمادهم على الضرورة فيه.

وقيل: إنّ النظّام[١] ذهب إلى احتياج الجسم حال بقائه إلى المؤثّر، فتوهّم الناقل أنّه كان يقول بعدم بقاء الأجسام.

المسألة الرابعة
في أنّ الأجسام يجوز خلوّها عن الطعوم والروائح والألوان

قال: ويجوز خلوّها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشومة كالهواء.

أقول: ذهب المعتزلة الى جواز خلوّ الأجسام عن الطعوم والروائح والألوان،

---

(١) أقول: ذهب النظّام الى أنّ الأجسام متجدّدة آناً فآناً كالأعراض كما في شرح المواقف (ص٤٤٧ ط قسطنطنية). فقد تفوّه النظّام بالقول الحق أعني القول بحركة الجوهر لأنّ الأعراض هي المرتبة النازلة للجوهر فاذا كانت متجدّدة آناً فآناً كانت موضوعاتها متجدّدة أيضاً وهذه حجّة من حجج إثبات الحركة في الجوهر، كما قال الحكيم السبزواري في الحكمة المنظومة.

وجوهرية لدينا واقعة ... إذ كانت الأعراض كلّاً تابعة

فالأجسام ليست بباقية بالبرهان فهي متجدّدة آناً فآناً فلابدّ لها من جامع حافظ يجمع أجزاءها ويحفظ صورها على الاتصال والدوام كما يقوله القائل بتجدّد الأمثال أيضاً، وذلك الجامع الحافظ ليس إلاّ أصلاً مفارقاً ولولاه لاضمحلّت الأجسام وتفرّقت الصور والهيئات لاقتضاء الحركة ذلك. وادعاء الضرورة في بقائها ليس إلاّ من شهادة الحسّ باستمرار الأجسام ولا يصلح الحسّ وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به.

وقال الآمدي كما في شرح المواقف: نحن نعلم بالضرورة العقلية أنّ ما شاهدناه بالأمس من الجبال الراسبات والأرضين والسماوات هو عين مانشاهده اليوم. وكذا نعلم بالاضطرار أنّ من فاتحناه بالكلام هو عين من ختمناه معه، وأنّ أولادنا ورفقاءَنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل، انتهى.

وأقول: التعبير بالضرورة العقلية محض ادعاء، والحق أن يقال: نحن نعلم بالضرورة الحسّية.

ومنعت الأشعرية منه، أما المعتزلة فاحتجّوا بمشاهدة بعض الأجسام كذلك كالهواء، واحتجّت الأشعرية بقياس اللون على الكون وبما قبل الاتصاف على مابعده، وهما ضعيفان لأنّ القياس المشتمل على الجامع لا يفيد اليقين فكيف الخالي عنه مع قيام الفرق، فانّ الكون لا يعقل خلوّ متحيّز عنه بالضرورة بخلاف اللون فانّه يمكن أن يتصوّر الجسم خالياً عنه، وأمّا امتناع الخلوّ عنها بعد الاتصاف فممنوع ولو سلم لظهر الفرق أيضاً لأنّ الخلوّ بعد الاتصاف أنّما امتنع لافتقار الزائل بعد الاتصاف إلى طريان الضدّ بخلاف ماقبل الاتصاف لعدم الحاجة اليه.

المسألة الخامسة
في أنّ الأجسام يجوز رؤيتها

قال: ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروريّ.

أقول: ذهب الأوائل إلى أنّ الأجسام مرئية لكن لا بالذات بل بالعرض، فانّها لو كانت مرئية بالذات لرؤي الهواء والتالي باطل فالمقدم مثله، وإنّما يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا حكم ضروريّ يشهد به الحسّ وجمهور العقلاء على ذلك ولم أعرف فيه مخالفاً.

المسألة السادسة
في أنّ الأجسام حادثة

قال: والاجسامُ كلّها حادثةٌ لعدم انفكاكها من جزئياتٍ متناهيةٍ حادثةٍ فانّها لا تخلو عن الحركة والسكون وكلّ منهما حادث وهو ظاهر.

أقول: هذه المسألة من أجلّ المسائل وأشرفها في هذا الكتاب وهي المعركة العظيمة بين الأوائل والمتكلّمين، وقد اضطربت أنظار العقلاء فيها وعليها مبنى

القواعد الاسلامية(١) وقد اختلف الناس فيها، فذهب المسلمون والنصارى واليهود والمجوس إلى أنّ الأجسام محدثة، وذهب جمهور الحكماء إلى أنّها قديمة، وتفصيل قولهم في ذلك ذكرناه في كتاب المناهج.

إذا عرفت هذا فنقول: الدليل على أنّ الأجسام حادثة أنّها لاتخلو عن أُمور متناهية حادثة، وكل مالم يخلُ عن أُمور متناهية حادثة فهو حادث. فالأجسام حادثة أمّا الصغرى فلأنّ الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهي أُمور حادثة متناهية، أمّا بيان عدم انفكاك الجسم عنهما فضروري لأنّ الجسم لا يعقل موجوداً في الخارج منفكاً عن المكان فإن كان لابثاً فيه فهو الساكن، وإن كان منتقلاً عنه فهو المتحرك. وأمّا بيان حدوثهما فظاهر لأنّ الحركة هي حصول الجسم في الحيّز بعد أن كان في حيّزٍ آخر، والسكون هو الحصول في الحيّز بعد إن كان في ذلك الحيّز، فماهيّة كلّ واحدٍ منهما تستدعي المسبوقية بالغير والأزلي غير مسبوق بالغير فماهيّة كلّ واحد منهما ليست قديمة.

وأيضاً فانّ كلّ واحدٍ منهما يجوز عليه العدم، والقديم لا يجوز عليه العدم أمّا الصغرى فلأنّ كلّ متحركٍ على الاطلاق فانّ كلّ جزءٍ من حركته يعدم ويوجد عقيبه جزء آخر منها، وكلّ ساكن فانّه إمّا بسيط أو مركب، وكلّ بسيط ساكن يمكن عليه الحركة لتساوي الجانب الملاقي منه لغيره من الأجسام والجانب الذي لا يلاقيه في قبول الملاقاة فأمكن على غير الملاقي الملاقاة كما أمكنت على

---

(١) أي وهو مبنى قواعد جميع الأديان الالٰهية لأنّ الدين عند الله الإسلام، ولاشكّ في حدوثها آناً فآناً لأنّه سبحانه وتعالى دائم الفضل على ماسواه بشؤون جميع أسمائه الحسنى وصفاته العليا كما أخبر عن نفسه بأنّه كلّ يومٍ هو في شأن، فلا تعطيل في اسم من أسمائه أزلاً وأبداً لأنّه الحقّ الأحدي الصمدي الغني المغني، فلا حالة انتظار له في فعل من أفعاله وايفاء حكم اسم من أسمائه المنتشأة من ذاته بل الاسماء عين المسمّى كما أنّها غيره وكلّ يومٍ هو في شأن، وإذا كان هو في شأن فأسماؤه غير المتناهية أزلاً وأبداً في شؤونهم. الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

الملاقي لكن ذلك أنّما يكون بواسطة الحركة فكانت الحركة جائزة عليه؛ وأمّا المركب فانّه مركب من البسائط، ونسوق الدليل الذي ذكرناه في البسيط إلى كلّ جزءٍ من أجزاء المركب، وأمّا الكبرى فلأنّ القديم إن كان واجب الوجود لذاته استحال عدمه، وإن كان جائز الوجود استند إلى علّة موجبة لاستحالة صدور القديم عن المختار لأنّ المختار أنّما يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد أنّما يتوجه إلى ايجاد المعدوم فكلٌّ أثرٍ لمختار حادثٌ، فلو كان القديم أثراً لمؤثّر لكان ذلك المؤثّر موجباً، فإن كان واجباً لذاته استحال عدمه فاستحال عدم معلوله، وإن كان ممكناً نقلنا الكلام اليه فإمّا أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى مؤثّر موجب يستحيل عدمه فيستحيل عدم معلوله، فقد ظهر أنّ القديم يستحيل عليه العدم، وقد بيّنا جواز العدم على الحركة والسكون فيستحيل قدمهما.

قال: وأمّا تناهي جزئياتها[١] فلأنّ وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق، ولوصف كلّ حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتّصف باحداهما من حيث هو كذلك على المتّصف بالأُخرى فينقطع الناقص والزائد أيضاً.

---

(١) كما في (ت، ق، ز) والضمير راجع الى الأجسام وذلك لأنّ المصنّف بين حدوث الأجسام من جهة عدم انفكاكها من جزئيات متصفة بوصفين: أحدهما كونها متناهية، وثانيهما كونها حادثة. فما لم يتبين تناهي الجزئيات وحدوثها لم يتبيّن حدوث الأجسام فأخذ المصنّف في بيانهما فبدأ بحدوث الجزئيات مع أنّ ترتيب العبارة يوجب تقديم بيان تناهيها لأنّ الحدوث مأخوذ في بيان التناهي، فقال: فانّها ـ يعني الجزئيات ـ لاتخلو من الحركة والسكون وكلّ منهما حادث. ثمّ تصدّى لبيان تناهي الجزئيات فقال: وأمّا تناهي جزئياتها... الخ. فكان ينبغي في الشرح أن يقال: لمّا بيّن حدوث الجزئيات شرع الآن في بيان تناهيها، إلاّ أنّ الشارح قرأ جزئياتها على التثنية فأرجع الضمير الى الحركة والسكون والنساخ كتبوا المتن على منواله على صورة التثنية وهو كما ترى.

ثمّ المراد من قوله: فيجب زيادة المتصف باحداهما، هو الذي اتصف بالاضافتين أي السبوق واللحوق أو العلية والمعلولية كليهما، والناقص هو الذي اتصف بالسبق مثلاً وحده، والزائد ما اتصف بالسبق واللحوق معاً.

أقول: لمّا بيّن حدوث الحركة والسكون شرع الآن في بيان تناهيهما لأنّ بيان حدوثهما غير كافٍ في الدلالة، وهذا المقام هو المعركة بين الحكماء والمتكلّمين، فانّ المتكلّمين يمنعون من اتصاف الجسم بحركات لا تتناهى، والأوائل جوّزوا ذلك.

والمتكلّمون استدلوا على قولهم بوجوه، أحدها: أنّ كلّ فردٍ حادثٌ فالمجموع كذلك، وهو ضعيف إذ لا يلزم من حدوث كلّ فرد حدوث المجموع.

الثاني: أنّها قابلة للزيادة والنقصان فتكون متناهية، وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فانّ الأُولى أزيد من الثانية[١] ولا يلزم تناهيهما.

الثالث: التطبيق وهو[٢] أن تؤخذ جملة الحركات من الآن إلى الأزل جملةً، ومن زمان الطوفان إلى الأزل جملةً أُخرى ثمّ تطبق إحدى الجملتين بالأُخرى فان استمرّا إلى ما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص هذا خلف، وإن انقطع الناقص تناهى وتناهى الزائد لأنّه إنّما زاد بمقدار متناهٍ والزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ

---

(١) الحقّ أنّ معلوماته تعالى ومقدوراته غير متناهيتين بالفعل لأنّه صمد غير متناهٍ فكذلك معلوماته ومقدوراته فلا تجري النسبة فيهما فلا تتطرق الزيادة والنقصان فيهما، فتبصّر.

(٢) أقول: الأمر المهمّ في التناهي هو أنّ جميع أعيان الموجودات المتحقّقة في الخارج مستندة في وجوداتها الى الغني الواجب بالذات بالفعل وهذا معنى انتهاؤها واستنادها الوجودي الى الواجب كان على وزان قوله سبحانه لكليمه: انا بدّك اللازم ياموسى. والحركات الماضية ليست عللاً فاعلية لوجودها والأمر أرفع من المباحث العادية. قالت المتكلّمة: إنّ دوام الشيء مع الشيء يقتضي مساواتهما وعدم أولوية أحدهما بالعليّة وهو ممنوع فانّ الشعاع المحسوس من النيّر لا النيّر منه وهو معه يدوم بدوامه، وكذا حركة الخاتم مع حركة الاصبع فلأن يدوم أثر أقوى المؤثرات وماله كلّ التأثير في الحقيقة كان أولى، والخلوّ عن التأثير تعطيل. ثمّ كون الحركات دائمة أزلية لا يلزم منه أن يكون كلّ حادث متوقفاً على حصول مالا يتناهى فيقال: إنّ كلّ ما كان كذلك فلا يحصل، وذلك أعني عدم اللزوم لأنّ المتوقف على غير المتناهي وجوداً يلزم منه عدم حصوله، لا على غير المتناهي إعداداً له. والأهمّ من ذلك الأمر هو النيل بمعنى توحيده سبحانه. ورأينا التعرض بواحدة واحدة من شبههم والردّ عليها موجباً للاسهاب فالأعراض عنها أنسب بالتعليقة على الكتاب.

يكون متناهياً.

الرابع: أنّ كلّ حادث يوصف باضافتين متقابلتين هما السابقية والمسبوقية، لأنّ كلّ واحدٍ من الحوادث غير المتناهية يكون سابقاً على مابعده ولاحقاً لما قبله، والسبق واللحوق إضافتان متقابلتان وإنّما صحّ اتصافه بهما لأنّهما أُخذا بالنسبة إلى شيئين.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارةً من حيث إنّ كلّ واحدٍ منها سابق، وتارةً من حيث هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللواحق المتبائنتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق، ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع فيه النزاع، وإلى هذا أشار بقوله: ويجب زيادة المتصف باحداهما، أعني باحدىٰ الاضافتين وهو اضافة السبق على المتصف بالأُخرى أعني اضافة اللحوق، فاذن اللواحق منقطعة في الماضي قبل انقطاع السوابق فتكون متناهية، والسوابق أيضاً تكون متناهية لأنّها زادت بمقدار متناهٍ، وهذا الوجه الأخير استنبطه المصنّف رحمه الله ولم نعثر عليه في كلام القدماء.

قال: والضرورةُ قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادثَ متناهيةٍ.

أقول: لمّا بيّن أنّ الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون وبيّن حدوثهما وتناهيهما وجب القول بحدوث الأجسام لأنّ الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية.

قال: فالاجسامُ حادثةٌ ولما استحال قيام الاعراض إلاّ بها ثبت حدوثها.

أقول: هذا نتيجة ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الأجسام، وأمّا الأعراض فانّه يستحيل قيامها بأنفسها وتفتقر في الوجود إلى محلّ تحلّ فيه وهي إمّا جسمانية أو غير جسمانية والكلّ حادث. أمّا الجسمانية فلامتناع قيامها بغير الأجسام وإذا كان الشرط حادثاً كان المشروط كذلك بالضرورة، وأمّا غير

الجسمانية فبالدليل الدالّ على حدوث كلّ ماسوى الله تعالى. والمصنّف رحمه الله إنّما قصد الأعراض الجسمانية لقوله: لما استحال قيام الأعراض إلاّ بها ثبت حدوثها.

قال: والحدوث اختص بوقته إذ لا وقت قبله، والمختار يرجّح أحد مقدوريه لا لأمرٍ عند بعضهم(١).

أقول: لمّا بيّن حدوث العالم شرع في الجواب عن شبه الفلاسفة، وأقوى شبههم ثلاثة أجاب المصنّف رحمه الله عنها في هذا الكتاب.

الشبهة الأُولى وهي أعظمها قالوا: المؤثّر التام في العالم إمّا أن يكون أزلياً أو حادثاً، فإن كان أزلياً لزم قدم العالم لأنّ عند وجود المؤثّر التام يجب وجود الأثر، لأنّه لو تأخر عنه ثمّ وجد لم يخل إمّا أن يكون لتجدّد أمر أو لا، والأول يستلزم كون ما فرضناه مؤثّراً تاماً ليس بتام هذا خلف؛ والثاني يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن لا لمرجّح لأنّ اختصاص وجود الأثر بالوقت الذي وجد فيه دون ماقبله وما بعده مع حصول المؤثّر التام يكون ترجيحاً من غير مرجّح.

وإن كان المؤثّر في العالم حادثاً نقلنا الكلام إلى علّة حدوثه ويلزم التسلسل أو الانتهاء إلى المؤثّر القديم وهو محال لتخلف الأثر عنه، وهذا المحال انّما نشأ من فرض حدوث العالم.

وقد أجاب المتكلّمون عن هذه الشبهة بوجوه، أحدها: أنّ المؤثّر التام قديم لكن الحدوث اختص بوقت الاحداث لانتفاء وقت قبله، فالأوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا يتمايز إلاّ في الوهم، وأحكام الوهم في مثل ذلك غير مقبولة بل الزمان يبتدأ وجوده مع أول وجود العالم ولم يمكن وقوع ابتداء سائر

---

(١) كما في (ت، ق، ش، ز، د) وذلك الأمر هو الداعي والمرجّح. وفي بعض النسخ: أحد مقدوريه بلا داعٍ ومرجّح عند بعضهم والمظنون أنّ تفسير الأمر جعل موضعه في المتن. وفي (ص): أحد مقدوريه لا لمرجّح عند بعضهم، وفي هامشه لا لأمرٍ ـ خ ل. وقوله: لأنّ عند وجود المؤثّر التام يجب وجود الأثر، باتفاق النسخ كلّها.

الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً.

الثاني: أنّ المؤثّر التام أنّما يجب وجود أثره معه لو كان موجباً، أمّا إذا كان مختاراً فلا لأنّ المختار يرجّح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجّح، فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثّر المختار أراد ايجاده وقت وجوده دون ماقبله ومابعده لا لأمر.

الثالث: أنّه لم لا يجوز اختصاص بعض الأوقات بمصلحة تقتضي وجود العالم فيه بها دون ماقبل ذلك الوقت وبعده، فالمؤثر التام وإن كان حاصلاً في الأزل لكن لا يجب وجود العالم فيه تحصيلاً لتلك المصلحة.

الرابع: أنّ الله تعالى علم وجود العالم وقت وجوده وخلاف علمه محال، فلم يمكن وجوده قبل وقت وجوده.

الخامس: أنّ الله تعالى أراد ايجاد العالم وقت وجوده والارادة مخصصة لذاتها.

السادس: أنّ العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده في الأزل لأنّ المحدث هو ماسبقه العدم والأزل ما لم يسبقه العدم والجمع بينهما محال، ثمّ عارضوهم بالحادث اليومي فانّه معلول إمّا لقديم فيلزمه قدمه أو لحادث فيتسلسل.

قال: والمادة منفية.

أقول: هذا جواب عن الشبهة الثانية، وتقريرها أنّهم قالوا: كلّ حادث فهو مسبوق بامكان وجوده وذلك الامكان ليس أمراً عدمياً وإلاّ فلا فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي، ولا قدرة القادر لأنّا نعلّلها به فهو مغاير، وليس جوهراً لأنّه نسبة واضافة فهو عرض فمحله يكون سابقاً عليه وهو المادة، فتلك المادة إن كانت قديمة ويستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة فيلزم قدم الجسم وإن كانت حادثة تسلسل.

والجواب قد بيّنا أنّ المادة منفية وقد سلف تحقيقه.

قال: والقبلية لا تستدعي الزمانَ وقد سبق تحقيقه.

أقول: هذا جواب عن الشبهة الثالثة، وتقريرها أنّهم قالوا: كلّ حادث فانّ عدمه سابق على وجوده، وأقسام السبق منفيّة هنا إلاّ الزماني، فكلّ حادث يستدعي سابقة الزمان عليه فالزمان إن كان حادثاً لزم أن يكون زمانياً وهو محال، وإن كان قديماً وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم قدمه.

والجواب ما تقدم من أنّ السبق لا يستدعي الزمان وإلاّ لزم التسلسل.

قال:

الفصل الرابع
فى الجواهر المجرّدة

أمّا العقل فلم يثبت دليل على امتناعه[1].

أقول: لمّا فرغ من البحث عن الجواهر المقارنة شرع في البحث عن الجواهر المجرّدة ولبعدها عن الحسّ أخّرها عن البحث عن المقارنات.وفي هذا الفصل مسائل:

المسألة الأُولى
في العقول المجرّدة

(واعلم) أنّ جماعة من المتكلّمين نفوا هذه الجواهر واحتجوا بأنّه لو كان هاهنا موجود ليس بجسم ولا جسماني لكان مشاركاً لواجب الوجود في هذا الوصف فيكون مشاركاً له في ذاته. وهذا الكلام سخيف لأنّ الاشتراك في الصفات السلبية لا يقتضي الاشتراك في الذوات فانّ كلّ بسيطين يشتركان في سلب ماعداهما عنهما مع انتفاء الشركة بينهما في الذات، بل الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي اشتراك الذوات لأنّ الأشياء المختلفة قد يلزمها لازم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذه الجواهر المجرّدة مشاركة للواجب تعالى في

---

(١) بل الأدلة الرصينة العقلية والنقلية قائمة على تحقّقه وجوداً.

وصف التجرّد وهو سلبي مشاركتها له في الحقيقة فلهذا لم يجزم المصنّف ﵀ بنفي هذه الجواهر المجرّدة.

قال: وأدلةُ وجوده مدخولةٌ كقولهم: الواحد لا يصدر عنه أمران، ولا سبقَ لمشروطٍ باللاحق في تأثيره أو وجودِه، ولا لِمَا انتفَتْ صلاحيةُ التأثير عنه لأنَّ المؤثّر هنا مختار.

أقول: لمّا بيّن انتفاء الجزم بعدم الجوهر المجرد الذي هو العقل شرع في بيان انتفاء الجزم بثبوته وذلك ببيان ضعف أدلة المثبتين.

واعلم أنّ أكثر الفلاسفة ذهبوا إلى أنّ المعلول الأول هو العقل الأول(١) وهو موجود مجرّد عن الأجسام والمواد في ذاته وتأثيره معاً، ثمّ إنّ ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثيره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله، ثمّ يصدر عن العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثانٍ وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل الأخير وهو المسمّى بالعقل الفعال، وإلى الفلك الأخير التاسع وهو فلك القمر.

واستدلوا على اثبات الجواهر المجرّدة التي هي العقول بوجوه:

الأول: قالوا: إنّ الله تعالى واحد فلا يكون علّة للمتكثر فيكون الصادر عنه واحداً فلا يخلو إمّا أن يكون جسماً أو مادةً أو صورةً أو نفساً أو عرضاً أو عقلاً، والأقسام كلّها باطلة سوى الأخير.

أمّا الأول فلأنّ كلّ جسم مركّب من المادة والصورة، وقد بيّنا أنّ المعلول الأول يكون واحداً وإلى هذا القسم أشار بقوله: الواحد لا يصدر عنه أمران.

وأمّا الثاني: فلأنّ المادة هي الجوهر القابل فلا تصلح للفاعلية، لأنّ نسبة

---

(١) المعلول هو المخلوق وقد اعتبر في الخلق التقدير فينبغي أن يفرّق ويميّز في هذا المقام بين أول ماصدر وبين أول ماخلق. أمّا الصادر الأول فهو نور مرشوش ورق منشور عليها جميع الكلمات النورية الخلقية من العقل الأوّل الى آخر الخلق. والبحث عن ذلك بالتفصيل والاستيفاء موكول الى محلّه. ولعلّ ما في رسالتنا الفارسية الموسومة بالوحدة في نظر الحكيم والعارف يجديك في المقام.

القبول نسبة الإمكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب، ويستحيل أن تكون نسبة الشيء الواحد إلى الواحد نسبة امكان ووجوب، فاذا لم تصلح المادة للفاعلية لم تكن هي المعلول الأول السابق على غيره لأنّ المعلول الأول يجب أن يكون علّة فاعلية لما بعده، وإلى هذا القسم أشار بقوله: ولا لما انتفت صلاحية التأثير عنه، أي لا سبق للمادة التي لا تصلح أن تكون فاعلاً وإذا لم تكن سابقةً لم تكن هي المعلول الأول لما بيّنا أنّ المعلول الأول سابق على غيره من المعلولات.

وأمّا الثالث فلأنّ الصورة مفتقرة في فاعليتها وتأثيرها إلى المادة لأنـّها إنّما تؤثّر إذا كانت موجودة مشخّصة، وإنّما تكون كذلك إذا كانت مقارنةً للمادة فلو كانت الصورة هي المعلول الأول السابق على غيره لكانت مستغنية في علّيتها عن المادة وهو محال، فالحاصل أنّ الصورة محتاجة في وجودها الشخصي إلى المادة فلا تكون سابقة عليها وعلى غيرها من الممكنات لاستحالة اشتراط السابق باللاحق، وإلى هذا القسم أشار بقوله: ولا سبقَ لمشروطٍ، أي الصورة باللاحق أي بالمادة في وجوده.

وأمّا الرابع فلأنّ النفس أنّما تفعل بواسطة البدن، فلو كانت هي المعلول الأول لكانت علّة لما بعدها من الأجسام فتكون مستغنيةً في فعلها عن البدن فلا تكون نفساً بل عقلاً وهو محال، فهي إذاً مشروطة بأسرها[1] بالأجسام، فلو كانت سابقةً عليها لكان السابق مشروطاً باللاحق في تأثيره المستند اليه وهو محال، وإلى هذا أشار بقوله: ولا سبقَ لمشروطٍ أي النفس باللاحق أي الجسم في تأثيره.

وأمّا الخامس فلأنّ العرض محتاج في وجوده إلى الجوهر، فلو كان المعلول الأول عرضاً لكان علّة للجواهر كلّها فيكون السابق مشروطاً في وجوده باللاحق وهو باطل بالضرورة، واليه أشار بقوله: ولا سبق لمشروطٍ باللاحق في وجوده، فالحاصل أنّ الصورة والعرض مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين

---

(١) كما في (م، د) وفي (ص، ق، ز، ش): مشروط تأثيرها.

عليهما، والنفس أنّما تؤثّر بواسطة الجسم فلا تكون متقدمةً عليه تقدّم العلّة على المعلول وإلاّ استغنت في تأثيرها عنه.

إذا عرفت هذا الدليل فنقول: بعد تسليم أُصوله أنـّه إنّما يلزم لو كان المؤثّر موجباً، أمّا إذا كان مختاراً فلا فانّ المختار تتعدّد آثاره وأفعاله، وسيأتي الدليل على أنـّه مختار.

قال: وقولِهم استدارةُ الحركة توجب الارادةَ المستلزمةَ للتشبه بالكامل، إذ طلب الحاصل فعلاً أو قوةً يوجب الانقطاعَ، وغيرُ الممكن محالٌ لتوقّفه على دوام ما أوجبنا انقطاعَه، وعلى حصر أقسام الطلب، مع المنازعة في امتناع طلب المحال.

أقول: هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدلوا بها على اثبات العقول المجرّدة مع الجواب عنه.

وتقرير الدليل أن نقول: حركات السماوات إرادية[1] لأنـّها مستديرة، وكلّ حركة مستديرة إرادية لأنّ الحركة إمّا طبيعية أو قسرية، والمستديرة لا تكون طبيعيةً لأنّ المطلوب بالطبع لا يكون متروكاً بالطبع، وكلّ جزءٍ من المسافة في الحركة المستديرة فإنّ تركه بعينه هو التوجه اليه، وإذا انتفت الطبيعة انتفت القسرية لأنّ القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر فثبت أنـّها إرادية وكلّ حركة إرادية فانّها تستدعي مطلوباً، ولأنّ العبث لا يدوم وذلك المطلوب يجب أن يستكمل الطالب به وإلاّ لم يتوجه بالطلب نحوه، فامّا أن يكون كمالاً في نفسه أو لا، والثاني محال وإلاّ لجاز انقطاع الحركة لأنـّه لابدّ وأن يظهر لذلك الطالب أنّ

---

(١) قال عزّ من قائل: ﴿إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إنّي رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾ (يوسف ٦) والساجدون صيغة جمع لذوي العقول. وفي الدعاء الثالث والأربعين من الصحيفة الكاملة السجادية وهو دعاؤه عليه السلام اذا نظر إلى الهلال: أيّها الخلق المطيع الدائب السريع المتردّد في منازل التقدير المتصرّف في فلك التدبير... الخ.

ذلك المطلوب ليس بكمالٍ في ذاته فيترك الطلب، وإذا كان المطلوب كمالاً حقيقيّاً فإمّا أن يحصل بالكلية وهو محال وإلاّ لوقفت الحركة فيجب أن يحصل على التعاقب، ولمّا كانت كمالات الفلك حاضرةً بأسرها سوىٰ الوضع لأنّه كامل في جوهره وباقي مقولاته غير الوضع فانّ أوضاعه الممكنة ليست حاضرةً بأسرها، إذ لا وضع يحصل له إلاّ وهناك أوضاع لا نهاية لها معدومة عنه، ولا يمكن حصولها دفعةً فهي أنّما تحصل على التعاقب. ثمّ إنّ الفلك لما تصور كمال العقل وأنّه لم يبق فيه شيء بالقوة إلاّ وقد خرج إلى الفعل اشتاق إلى التشبه به في ذلك ليستخرج مافيه بالقوة إلى الفعل، ولما تعذر ذلك دفعةً استخرج كماله في أوضاعه على التعاقب.فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته فإن كان واحداً لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعة والبطءوليس كذلك فيجب وجود عقول متكثّرة بحسب تكثّر الحركات في الجهة[1] والسرعة والبطء.

لا يقال: لِمَ لا يتحرّك لأجل نفع السافل أو لِمَ لا يختلف في السرعة والبطء والجهة لذلك؟ لأنّا نقول: الفلكيات أشرف من هذا العالم ويستحيل أن يفعل العالي شيئاً لأجل السافل وإلاّ لكان مستكملاً به فالكامل مستكمل بالناقص هذا خلف، فلا يمكن أن تكون الحركة في أصلها ولا في هيئتها لأجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل.

والجواب أنّ هذا مبني على دوام الحركة، ونحن قد بيّنا حدوث العالم فيجب انقطاعها فبطل هذا الدليل من أصله. وأيضاً فهذا الدليل يتوقّف على حصر أقسام الطلب والأقسام التي ذكروها ليست حاصرةً، سلّمنا لكن لِمَ لا يجوز أن يكون الطلبِ لما يستحيل حصوله أو لما هو حاصل ولا شعور للطالب بذلك ونمنع وجوب الشعور بذلك؟ ثمّ نقول: لا نسلّم أنّ الحركة الفلكية دوريةٌ فلِمَ لا يتحرك على الاستقامة؟ سلّمنا أنّها دوريةٌ فلِمَ لا تكون قسرية قوله: انتفاء الطبع يقتضي

---

(١) وفي (م): الحركاتُ والجهة، وفي غيرها: في الجهة. وهذا هو الصواب المختار.

انتفاء القسر؟ قلنا: ممنوع فانّ حركة المحوي بالحاوي حركةٌ قسريةٌ وإن كانت بالعرض وهي دورية، سلّمنا لكن الحركة ليست مقصودةً بالذات بل إنّما تراد لغيرها فلِمَ حصرتم ذلك الغير في استخراج الأوضاع؟ ولِمَ لا يجوز أن تكون للفلك كمالات غير الأوضاع معدومة كالتعقلات المتجدّدة؟ وأيضاً فانّه على قدر خاص فباقي أنواع الكم عنه معدومة، وكذا كثير من أنواع الكيف فلِمَ أوجبتم الحركة في الوضع للتشبه باستخراج أنواع الأوضاع ولم توجبوا استخراج باقي الاعراض من الكم والكيف؟ بل الأيون[1] عنه معدومة مع استحالة حصولها له عندكم فلِمَ لا يجوز مثله في الأوضاع؟ سلّمنا ذلك لكن لِمَ أوجبتم وجود عقلٍ يتشبه به الفلك؟ ولِمَ لا يقال: إنّ خروج الأوضاع كمال مقصود له[2] فيتحرك لطلبه من غير حاجة إلى متشبه به؟ سلّمنا لكن لِمَ أحلتم نفع السافل وحديث الاستفادة مع أنّه خطابي غير لازم؟ وبالجملة فهذا الوجه ضعيف جداً.

إذا عرفت هذا فنرجع إلى تتبّع ألفاظ الكتاب، فقوله: وقولهم يقرأ بالجر عطفاً على قوله: كقولهم. وقوله: استدارة الحركة توجب الارادة، إشارة إلى ما نقلناه عنهم من أنّ الحركة المستديرة لا تكون إلاّ إرادية. وقوله: المستلزمة للتشبه بالكامل، إشارة إلى أنّ الغاية من الحركة ليس كمالاً يحصل دفعةً ولا يمتنع من الحصول بل هو التشبه الحاصل على التعاقب. وقوله: إذ طلب الحاصل فعلاً أو قوةً يوجب الانقطاع، إشارة إلى أنّ ذلك الكمال ليس حاصلاً بالفعل وإلاّ لوقفت

---

(١) كما في غير (م) وأما في (م) ـ وهي أقدم النسخ ـ فالعبارة: بل الألوان. والمراد من الأيون أمكنة الأفلاك التي هي غير أمكنتها الفعلية. وقال الشيخ في التعليقات: هذه الأوضاع والأيون كلّها طبيعية للفلك. وقال في آلهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٦١٥): فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات الى قوله: لأنّها نفس استبقاء الأوضاع والأيون على التعاقب ... الخ، ونحوه في طبيعيات الشفاء (ج ١ ط ١ ص ٤٦) فكلماته فيهما يؤيّد الأيون في الكشف، بل المحقّق هو الأيون لا الألوان.

(٢) وفي غير واحدة من النسخ المعتبرة: كمال مفقود له.

الحركة ولا بالقوة التي يمكن حصولها دفعة لذلك أيضاً. وقوله وغير الممكن محال، إشارة إلى أنّ الكمال إذا كان ممتنع الحصول استحال طلبه. وقوله: لتوقفه على دوام ماأوجبنا انقطاعه، إشارة إلى بيان ضعف هذا الدليل فانّه مبنيّ على دوام الحركة، وقد بيّنا وجوب انقطاعه. وقوله: وعلى حصر أقسام الطلب، إشارة إلى اعتراض ثانٍ وهو أن نمنع حصر أقسام الطلب في أنّه إمّا أن يكون كمالاً حاصلاً أو ممتنع الحصول أو يحصل على التعاقب. وقوله: مع المنازعة في امتناع طلب المحال، إشارة إلى اعتراض آخر وهو أنـّا نمنع استحالة طلب المحال لجواز الجهل على الطالب.

قال: وقولِهم لا علّيةَ بين المتضائفين[١] وإلاّ لأمكن الممتنعُ أو عُلِّل الأقوىٰ بالأضعف لِمنعِ الامتناع الذاتي.

أقول: هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوا بها على اثبات العقول، وتقريره أن نقول: الأفلاك ممكنة فلها علّة فهي إن كانت غير جسم ولا جسماني ثبت المطلوب، وإن كانت العلّة جسمانية لزم الدور، وإن كانت جسماً فامّا أن يكون الحاوي علّة للمحوي أو بالعكس، والثاني محال لأنّ المحوي أضعف من الحاوي فلو كان المحوي علّة لزم تعليل الأقوى الذي هو الحاوي بالأضعف الذي هو المحوي وهو محال، والأول وهو أن يكون الحاوي علّة في المحوي[٢] محال أيضاً، وبيانه يتوقّف على مقدمات، إحداها: أنّ الجسم لا يكون علّة إلاّ بعد صيرورته شخصاً معيناً، وهو ظاهر لأنـّه إنّما يؤثّر إذا صار موجوداً بالفعل ولا وجود لغير الشخصي. الثانية: أنّ المعلول حال فرض وجود العلّة يكون ممكناً وإنّما يلحقه الوجوب بعد وجود العلّة ووجوبها. الثالثة: أنّ الأشياء المتصاحبة لا تتخالف في الوجوب والإمكان. إذا عرفت هذا فنقول: لو كان الحاوي علّة

(١) وفي (م): قال لا علّية بين المتضائفين. وظاهر الشرح يوافقها.
(٢) باتفاق النسخ كلّها، وأُسلوب الكلام يقتضي أن يقال: علّة للمحوي.

للمحوي لكان متقدّماً بشخصه المعيّن على وجود المحوي فيكون المحوي حينئذٍ ممكناً فيكون انتفاء الخلاء ممكناً لأنّه مصاحب لوجود المحوي لكن الخلاء ممتنع لذاته، والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء لانسلّم كون الامتناع ذاتياً.

إذا عرفت هذا فنرجع إلى تتبّع ألفاظ الكتاب، فنقول: قوله: لا علّية بين المتضائفين، الذي يفهم من هذا الكلام أنّه لا علّية بين الحاوي والمحوي وسمّاهما المتضائفين لأنّه أخذهما من حيث هما حاوٍ ومحوي، وهذان الوصفان من باب المضاف. وقوله: وإلاّ لأمكن الممتنع، إشارة إلى مابيّناه من امكان الخلاء الممتنع لذاته على تقدير كون الحاوي علّةً. وقوله: أو علل الأقوى بالأضعف، إشارة إلى مابيّناه من كون الضعيف علّة في القوي على تقدير كون المحوي علّةً للحاوي. وقوله: لمنع الامتناع الذاتي، إشارة إلى مابيّناه في الجواب من المنع من كون الخلاء ممتنعاً لذاته، فهذا ما فهمناه من هذا الموضع.

المسألة الثانية
في النفس الناطقة

قال: وأمّا النفسُ فهي كمال[1] أوّل لجسمٍ طبيعيٍ آلي ذي حياةٍ بالقوة.

أقول: هذا هو البحث عن أحد أنواع الجوهر وهو البحث عن النفس الناطقة، وقبل البحث عن أحكامها شرع في تعريفها وقد عرّفها الحكماء بأنّها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، لأنّ الجسم إذا أُخذ بمعنى المادة كانت النفس المنضمّة اليه الذي يحصل من اجتماعهما[2] نبات أو حيوان أو إنسان صورة، وإذا أُخذ بمعنى الجنس كانت كمالاً لأنّ طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل، وقد عرفوا

---

(١) أقول: يناسب المقام الرجوع إلى رسالتنا الموسومة بعيون مسائل النفس ممّا برز من قلم الراقم. وهي تنشعب الى ستة وستين عيناً في كلّ عين تنهمر حقائق نوريّة في معرفة النفس، ونرجو أن تكون تامة الفائدة لأهل التحقيق وأن تقع موقع قبول أرباب البحث والتنقيب، والله سبحانه وليّ التوفيق.

(٢) هكذا بافراد الموصول باطباق النسخ وكأنّ الصواب الذين على التثنية أي الجسم والنفس الذين يحصل من اجتماعها... الخ (الشفاء ج١ ط١ ص٢٧٨).

النفس بالكمال دون الصورة لأنّ النفس الانسانية غير حالة في البدن فليست صورةً له وهي كمال له، واعلم أنّ الكمال منه أول وهو الذي يتنوّع به الشيء كالفصول، ومنه ثانٍ وهو مايعرض للنوع بعد كماله من صفاته اللازمة والعارضة، فالنفس من القسم الأول وهي كمال لجسم طبيعي غير صناعي كالسرير وغيره، وليست كمالاً لكلّ طبيعي حتى البسائط بل هي كمال لجسم طبيعي آلي تصدر عنه أفعاله بواسطة الآلات ومعناه كونه ذا آلات يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها[١] مايصدر من أفاعيل الحياة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق.

المسألة الثالثة
في أنّ النفس الناطقة ليست هي المزاج

قال: وهي مغايرةٌ لما هي شرطٌ فيه لاستحالة الدور.

أقول: ذهب المحقّقون إلى أنّ النفس الناطقة مغايرة للمزاج، وعليه ثلاثة أوجه[٢]، الأول: ما ذكر الأوائل أنّ النفس الناطقة شرط في حصول المزاج، لأنّ المزاج انّما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة فعلة ذلك الاجتماع يجب أن تكون متقدمةً عليه وكذا شرط الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا تكون هي المزاج المتأخر عن الاجتماع لاستحالة الدور. وفي هذا الوجه نظر[٣] لأنّهم علّلوا حدوث النفس بالاستعداد الحاصل من المزاج فكيف جعلوا الآن حدوث الاجتماع من النفس. وللشيخ هنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره.

---

(١) وذلك كعلم النفس بنفسها وبآلاتها من القوى ومحالّها، وادراكها الحقائق المرسلة والكلّيات المطلقة.

(٢) باتفاق النسخ كلّها، أي يستدلّ عليه، أو يدلّ عليه، أو نحوهما.

(٣) والماتن في شرحه على الفصل الخامس من نفس الاشارات أورد هذا النظر ثمّ أجابه على أسلوب الحكمة المشّائية. والشارح العلاّمة ناظر الى كلامه هناك فراجع العين الخامسة عشر من عيون مسائل النفس.

قال: ولِلممانعةِ في الاقتضاء.

أقول: هذا هو الوجه الثاني، وتقريره أنّ المزاج يمانع النفس في مقتضاها كما في الرعشة، فانّ مقتضي النفس الحركة إلى جانب ومقتضي المزاج الحركة إلى جانب آخر وتضاد الآثار يستدعي تضاد المؤثّر فهاهنا الممانعة بين النفس والمزاج في جهة الحركة. وكذلك قد يقع بينهما الممانعة في نفس الحركة إمّا بأن تكون الحركة نفسانية لا يقتضيها المزاج كما في حال حركة الانسان على وجه الأرض فانّ مزاجه يقتضي السكون عليها ونفسه تقتضي الحركة، أو بأن تكون طبيعية لا تقتضيها النفس كما في حال الهويّ.

قال: ولِبطلانِ أحدهما مع ثبوت الآخر.

أقول: هذا هو الوجه الثالث الدال على أنّ النفس مغايرة للمزاج، وتقريره أنّ الادراك أنّما يكون بواسطة الانفعال فانّ اللامس إذا أدرك شيئاً لابدّ وأن ينفعل عن الملموس[١] فلو كان اللامس هو المزاج لبطل عند انفعاله وحدثت كيفية مزاجية أُخرى، وليس المدرك هو الكيفية الأُولى لبطلانها ووجوب بقاء المدرك عند الادراك، ولا الثانية لأنّ المدرك لابدّ وأن ينفعل عن المدرك والشيء لا ينفعل عن نفسه.

المسألة الرابعة
في أنّ النفس ليست هي البدن

قال: ولِما تقع الغفلةُ عنه.

أقول: ذهب من لا تحصيل له إلى أنّ النفس الناطقة هي البدن، وقد أبطله المصنّف بوجوه ثلاثة:

الأول: أنّ الانسان قد يغفل[٢] عن بدنه وأعضائه وأجزائه الظاهرة والباطنة

---

(١) هكذا جاءت العبارة في جميع النسخ وكان الصواب: فلابدّ وأن ينفعل لأنّ في إذا معنى الشرط.

(٢) إن شئت فراجع في ذلك الدرس الرابع والخمسين من كتابنا الموسوم بدروس معرفة ←

وهو متصور لذاته ونفسه فوجب أن يغايرها، فقوله: ولما تقع الغفلة عنه عطف على قوله: لما هي شرط فيه أي والنفس مغايرة لما هي شرط فيه ولما تقع الغفلة عنه أعني البدن.

قال: والمشاركةُ به.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدال على أنّ النفس ليست هي البدن، وتقريره أنّ البدن جسم وكلّ جسم على الاطلاق فانّه مشارك لغيره من الاجسام في الجسمية فالانسان يشارك غيره من الاجسام في الجسمية وبخالفه في النفس الانسانية وما به المشاركة غير ما به المباينة فالنفس غير الجسم، فقوله: والمشاركة به عطف على قوله: الغفلة عنه أي وهي مغايرة لما تقع الغفلة عنه والمشاركة به.

قال: والتبدلُ فيه.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره أنّ أعضاء البدن وأجزائه تتبدّل كلّ وقت ويستبدل ماذهب بغيره فانّ الحرارة الغريزية تقتضي تحليل الرطوبات البدنية، فالبدن دائماً في التحلّل والاستخلاف والهوية باقية من أول العمر إلى آخره، والمتبدل مغاير للباقي فالنفس غير البدن، فقوله: والتبدل فيه عطف على قوله: والمشاركة به أي وهي مغايرة لما تقع المشاركة به والتبدل فيه.

المسألة الخامسة
في تجرّد النفس

قال: وهي جوهرٌ مجرّد لتجرّدِ عارضِها.

أقول: اختلف الناس في ماهية النفس وأنّها هل هي جوهر أم لا، والقائلون بأنّها جوهر اختلفوا في أنّها هل هي مجرّد أم لا، والمشهور عند الأوائل وجماعة

← النفس (ص١٧٢ ط ١) بل يجديك ذلك الكتاب في مسائل النفس الموردة في هذه المباحث من التجريد وشرحه غاية الجدوى.

من المتكلّمين كبني نوبخت من الامامية والمفيد منهم والغزالي والحليمي[١] والراغب من الأشاعرة أنّها جوهر مجرّد ليس بجسمٍ ولا جسماني، وهو الذي اختاره المصنّف ﵀ واستدل على تجرّدها بوجوه[٢]:

الأول: تجرّد عارضها وهوالعلم، وتقرير هذا الوجه أنّ هاهنا معلومات مجرّدة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقاً لها فيكون مجرّداً لتجرّدها، فمحله وهو النفس يجب أن يكون مجرّداً لاستحالة حلول المجرّد في المادي.

قال: وعدمِ انقسامِه.

أقول: هذا هو الوجه الثاني وهو أنّ العارض للنفس أعني العلم غير منقسم فمحله أعني المعروض كذلك، وتقرير هذا الدليل يتوقّف على مقدمات، احداهما: أنّ هاهنا معلوماتٍ غير منقسمة وهو ظاهر فانّ واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقائق البسيطة. الثانية: أنّ العلم بها غير منقسم لأنّه لو انقسم لكان كلّ واحد من جزئيه إمّا أن يكون علماً أو لا يكون، والثاني باطل لأنّه عند الاجتماع إمّا أن يحصل أمر زائد أو لا، فإن كان الثاني لم يكن ما فرضناه علماً بعلمٍ هذا خلف؛ وإن كان الأول فذلك الزائد إمّا أن يكون منقسماً فيعود البحث، أو لا يكون فيكون

---

(١) هذا الرجل يذكر في البحث عن المعاد الجسماني من هذا الكتاب أيضاً، والنسخ المطبوعة عارية عن اسمه وغير واحدة من المخطوطة الموثوق بها واجدة إيّاه، وكذلك الراغب في الموضعين لكن لم نظفر بالحليمي في غير واحد من تراجم الرجال.

ولعلّ الحليمي هو الحكيمي وفي الفهرست لابن النديم (ص١٦٨ ط تجدد): أبو عبدالله محمّد بن أحمد بن إبراهيم بن قريش الحكيمي. وكان أخبارياً قد سمع من جماعة... الخ.

(٢) قد جمعنا أدلة تجرّدها العقلية من مصادرها العلمية تنتهي الى أكثر من سبعين دليلاً عدة منها ناطقة في تجرّدها البرزخي، وطائفة منها في تجرّدها العقلي، وبعضها في فوق طور تجرّدها. ثمّ قوله لاستحالة حلول المجرّد في المادي، كان على ممشى المشّاء والمتكلّمة والأمر أشمخ من الحلول وأرفع منه كما حقّق في الحكمة المتعالية. وهكذا كثير من التعبيرات الآتية من الحال والمحل والعروض والعارض والمعروض أو القبول والقابل والمقبول ونظائرها.

العلم غير منقسم وهو المطلوب، وإن كان كلّ جزءٍ علماً فامّا أن يكون علماً بكلّ ذلك المعلوم فيكون الجزء مساوياً للكلّ هذا خلف، أو ببعضه فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسماً هذا خلف. الثالثة: أنّ محلّ العلم غير منقسم لأنّه لو انقسم لانقسم العلم لأنّه إن لم يحلّ في شيءٍ من أجزائه لم يحلّ في ذلك المحل، وإن حلّ فامّا أن يكون في جزءٍ غير منقسم وهو المطلوب، أو في أكثر من جزءٍ فامّا أن يكون الحال في أحدهما عين الحال في الآخر وهو محال بالضرورة، أو غيره فيلزم الانقسام. الرابعة: أنّ كلّ جسمٍ وكل جسماني فهو منقسم لأنّا قد بيّنا أن لا وجود لوضعي غير منقسم وإذا ثبتت هذه المقدمات ثبت تجرّد النفس. وفيه نظر للمنع(١) من المساواة مطلقاً عند المساواة في تعلّق الجزء بكلّ المعلوم كالكلّ.

قال: وقوتها على ما تعجز المقارناتُ عنه.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره أنّ النفوس البشرية تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للمادة فلا تكون مادية لأنّها تقوى على ما لا يتناهى لأنّها تقوى على تعقلات الأعداد غير المتناهية، وقد بيّنا أنّ القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجرّدةً، وفيه نظر لأنّ التعقّل(٢) قبول لا فعل وقبول ما لا يتناهى للجسمانيات ممكن.

قال: ولحصولِ عارضها بالنسبة إلى ما يعقل محلاً منقطعاً.

أقول: هذا هو الوجه الرابع، وتقريره أنّ النفس لو حلّت جسماً من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له أو كانت لا تعقله البتة، والتالي باطل بقسميه فكذا

---

(١) وفي نظره نظر لأنّ الحكم لم يجر على صرف التعلق حتى يرد اعتراضه بل التعلق الذي يكون العلم بالجزء علماً بكلّ ذلك المعلوم فيلزم على هذا أن يكون الجزء مساوياً للكلّ بلا كلام.

(٢) وفي (م): لأنّ التعقّل قبول الفعل. والنسخ الأُخرى: لأنّ التعقّل قبول لا فعل. ثمّ إنّ نظر الشارح منظور فيه، فتدبّر.

المقدم، بيان الشرطية أنّ القوة العاقلة إذا حلّت في قلب أو دماغ لم يخلُ إمّا أن تكفي صورة ذلك المحل في التعقل أو لا تكفي، فإن كفت لزم حصول التعقل دائماً لدوام تلك الصورة للمحل، وإن لم تكف لم تعقله البتة لاستحالة أن يكون تعقّلها مشروطاً بحصول صورة أُخرى لمحلها فيها وإلاّ لزم اجتماع المثلين. وأمّا بطلان التالي فظاهر لأنّ النفس تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت.

ولنرجع إلى ألفاظ الكتاب فقوله ﷺ: ونحصول عارضها يعني بالعارض التعقل. قوله: بالنسبة إلى ما يعقل محلاً منقطعاً، أي ولحصول العارض وهو التعقل بالنسبة إلى ما يعقل محلاً من قلب أو دماغ حصولاً منقطعاً لا دائماً.

قال: ولاستلزامِ استغناءِ العارض اسغناءَ المعروض.

أقول: هذا وجه خامس يدلّ على تجرّد النفس العاقلة، وتقريره أنّ النفس تستغني في عارضها وهو التعقل عن المحل فتكون في ذاتها مستغنية عنه، لأنّ استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لأنّ العارض محتاج إلى المعروض، فلو كان المعروض محتاجاً إلى شيء لكان العارض أولى بالاحتياج اليه، فإذا استغنى العارض وجب استغناء المعروض.

وبيان استغناء التعقل عن المحل أنّ النفس تدرك ذاتها لذاتها لا لآلة وكذا تدرك آلتها وتدرك إدراكها لذاتها ولآلتها، كلّ ذلك من غير آلة متوسطة[1] بينها وبين هذه المدركات، فإذن هي مستغنية في إدراكها لذاتها ولآلتها ولإدراكها عن الآلة فتكون في ذاتها مستغنية عن الآلة أيضاً، فقوله ﷺ: ولاستلزام استغناء العارض، عنىٰ بالعارض هنا التعقل. وقوله: استغناء المعروض، عنىٰ به النفس التي يعرض لها التعقل.

---

(١) كما في (م، ش) والنسخ الأُخرى تتوسط، وقوله الآتي: التي يعرض لها التعقل، جاءت العبارة في (م) يحصل مكان يعرض. ولكن سياق الكلام في المتن والشرح بقرينة العارض والمعروض يوافق المختار.

قال: ولانتفاءِ التبعية.

أقول: الذي فهمناه من هذا الكلام أنّ هذا وجهٌ آخر دالّ على تجرّد النفس، وتقريره أنّ القوة المنطبعة في الجسم تضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك فانّها حال ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى وتكثر تعقلاتها، فلو كانت جسمانية لضعفت بضعف محلّها وليس كذلك فلما انتفت تبعية النفس للجسم في حال ضعفه دلّ ذلك على أنّها ليست جسمانية.

قال: ولِحصول الضدّ.

أقول: هذا وجهٌ سابع يدلّ على تجرّد النفس، وتقريره أنّ القوة الجسمانية مع توارد الأفعال عليها وكثرتها تضعف وتكلّ لأنّها تنفعل عنها، ولهذا فانّ مَن نظر طويلاً إلى قرص الشمس لا يدرك في الحال غيرها إدراكاً تاماً والقوى النفسانية بالضدّ من ذلك، فانّ عند تكثّر التعقلات تقوى وتزداد، فالحاصل عند كثرة الافعال هو ضدّ ما يحصل للقوة الجسمانية عند كثرة الأفعال، فهذا ما خطر لنا في معنى قوله ﷺ: ولحصولِ الضدّ.

المسألة السادسة
في أنّ النفس البشرية متّحدةٌ بالنوع[١]

قال: ودخولُها تحت حدٍّ واحدٍ يقتضي وحدتَها.

أقول: اختلف الناس في ذلك، فذهب الأكثر إلى أنّ النفوس البشرية متّحدة بالنوع متكثّرة بالشخص وهو مذهب أُرسطاطاليس. وذهب جماعة من القدماء إلى أنّها مختلفة بالنوع، واحتجّ المصنّف ﷺ على وحدتها بأنّها يشملها حدّ واحد والأُمور المختلفة يستحيل اجتماعها تحت حدّ واحد.

---

(١) بل التحقيق أنّ النفس في النشأة الأُولى نوع وتحتها أفراد، وفي النشأة الأُخرى جنس وتحتها أنواع، فتبصّر.

وعندي في هذا نظر، فانّ التحديد ليس لجزئيات النفس حتى يلزم ماذكره بل لمفهوم النفس وهو المعنى الكلّي، وذاك كما يحتمل أن يكون نوعاً يحتمل أن يكون جنساً، فإن قال: إنّ حدّ الكلّي حدّ لكل نفس نفس إذ لا يعقل من كلّ نفس سوىٰ ما قلناه في التحديد منعنا ذلك وألزمناه الدور لأنّ الأشياء المتكثرة أنّما يصح جعلها[1] في حدّ واحد لو كانت متّحدة في الماهية، فلو استفدنا وحدتها من الدخول في الحدّ الواحد لزم الدور، والتحديد ليس راجعاً إلى المفهوم من النفس بل إلى حقيقتها في نفس الأمر وإلاّ لكان الحدّ حدّاً بحسب الاسم لا حدّاً بحسب الحقيقة.

قال: واختلافُ العوارضِ لا يقتضي اختلافَها.

أقول: هذا جواب عن شبهةِ مَن استدل على اختلافها، وتقرير الدليل أنّهم قالوا: وجدنا النفوس البشرية تختلف في العفة والفجور والذكاء والبلادة، وليس ذلك من توابع المزاج لأنّ المزاج قد يكون واحداً والعوارض مختلفة، فإنّ بارد المزاج قد يكون في غاية الذكاء وكذا حار المزاج قد يكون في غاية البلادة وقد يتبدل والصفة النفسانية باقية، ولا من الأشياء الخارجية لأنّها قد تكون بحيث تقتضي خلقا والحاصل ضدّه فعلمنا أنّها لوازم للماهية، وعند اختلاف اللوازم يختلف الملزوم.

والجواب أنّ الملزومات مختلفةٌ، وليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة، ومجموع النفس مع العوارض إذا كان مختلفاً لا يلزم أن يكون كلّ جزءٍ أيضاً مختلفاً فهذه الحجة مغالطية، هذا صورة ما أجاب به المصنّف في بعض كتبه عن هذه الحجّة، وفي هذا نظر والأقرب في الجواب ما ذكره هنا وهو أنّ هذه عوارض مفارقة غير لازمة، فاختلافها لا يقتضي اختلافَ معروضِها.

---

(١) كما في (م). وفي غيرها: يصحّ جمعها.

المسألة السابعة
في أنّ النفوس البشريّة حادثةٌ[١]

قال: وهي حادثةٌ وهو ظاهر على قولنا، وعلى قول الخصم لو كانت أزليةً لزم اجتماعُ الضدّين أو بطلانُ ما ثبت أو ثبوتُ ما يمتنع.

أقول: اختلف الناس في ذلك، فالمليّون ذهبوا إلى أنّها حادثة وهو ظاهر على قواعدهم لما ثبت من حدوث العالم وهي من جملة العالم، ولأجل ذلك قال المصنّف رحمه الله: وهو ظاهر على قولنا.

وأمّا الحكماء فقد اختلفوا هاهنا، فقال أُرسطو: إنّها حادثة. وقال أفلاطون: إنّها قديمة[٢]. والمصنّف رحمه الله ذكر هاهنا حجّة أُرسطو أيضاً على الحدوث.

وتقرير هذه الحجّة أنّ النفوس لو كانت أزليةً لكانت إمّا واحدة أو كثيرة، والقسمان باطلان، فالقول بقدمها باطل أمّا الملازمة فظاهرة، وأمّا بطلان وحدتها فلأنّها لو كانت واحدةً أزلاً فامّا أن تتكثّر فيما لا يزال أو لا تتكثر، والثاني باطل وإلاّ لزم أن يكون ما يعلمه زيد يعلمه كلّ أحد وكذا سائر الصفات النفسانية، لكن الحقّ خلاف ذلك فانّه قد يعلم زيد شيئاً وعمرو جاهل به، ولو اتّحدت نفساهما لزم اتصاف كلّ واحدٍ بالضدّين. والأول باطل أيضاً لأنّها لو تكثّرت لكانت النفسان الموجودتان الآن إمّا أن يقال: كانتا حاصلتين قبل الانقسام فقد كانت الكثرة حاصلة قبل فرض حصولها هذا خلف، وإمّا أن يقال: حدثتا بعد الانقسام وهو محال وإلاّ لزم حدوث النفسين وبطلان النفس التي كانت موجودة، وأظنّ أنّ

---

(١) التحقيق أنّها حادثة بحدوث الأبدان لا مع حدوثها.

(٢) والحقّ أنّ مراده من قدمها قدم مبدعها ومنشئها الذي ستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا كما في الفصل السابع من الطرف الثاني من المسلك الخامس من الأسفار (ط ١ ج ١ ص ٣١٩) وراجع في ذلك الدرس الثالث من كتابنا اتحاد العاقل بالمعقول (ص ٤٢ ط ١).

قوله رحمه الله: وإلاّ لزم اجتماع الضدين، إشارة إلى هذه اللوازم الناشئة عن هذا القسم من المنفصلة لأنّ القول بالوحدة فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدّين، والقول بالكثرة فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكثّر ما فرضناه واحداً وهو جمع بين الضدين أيضاً، والقول بالكثرة مع تجدّدها يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدوث هاتين النفسين مع فرض قدمهما وهو جمع بين الضدين أيضاً.

وأمّا بطلان كثرتها أزلاً فلأنّ التكثّر إمّا بالذاتيات أو باللوازم أو بالعوارض، والكلّ باطل. أمّا الأول فلما ثبت من وحدتها بالنوع، وكذا الثاني لأنّ كثرة اللوازم تستلزم كثرة الملزومات، وأظنّ أنّ قوله: أو بطلان ماثبت، إشارة إلى هذا لأنّ القول بالكثرة الذاتية يستلزم بطلان وحدتها بالنوع وقد أثبتناه.

وأمّا الثالث فلأنّ اختلاف العوارض للذوات المتساوية أنّما يكون عند تغاير المواد لأنّ نسبة العارض إلى المثلين واحدة ومادة النفس البدن لاستحالة الانطباع عليها وقبل البدن لا مادة وإلاّ لزم التناسخ وهو محال.

وأظنّ أنّ قوله: أو ثبوت مايمتنع، إشارة إلى هذا.

المسألة الثامنة
في أنّ لكلّ نفس بدناً واحداً وبالعكس

قال: وهي مع البدن على التساوي.

أقول: هذا حكم ضروريّ أو قريب من الضروري، فانّ كلّ انسان يجد ذاته ذاتاً واحدة[١] فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال، فيستحيل تعلّق النفوس الكثيرة ببدنٍ واحدٍ. وكذا العكس فانّه لو تعلّقت نفس واحدة ببدنين لزم أن يكون معلوم أحدهما معلوماً للآخر وبالعكس وكذا باقي الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة.

---

(١) كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ماجعل الله لرجلٍ من قلبين في جوفه﴾ (الأحزاب ٥).

المسألة التاسعة
في أنّ النفس لا تفنىٰ بفناء البدن[١]

قال: ولا تَفنىٰ بفنائِه.

أقول: اختلف الناس هاهنا، فالقائلون بجواز إعادة المعدوم جوّزوا فناء النفس مع فناء البدن، والمانعون هناك منعوا هنا. أمّا الأوائل فقد اختلفوا أيضاً والمشهور أنّها لا تفنى، أمّا أصحابنا فانّهم استدلوا على امتناع فنائها بأنّ الاعادة واجبة على الله تعالى على مايأتي، ولو عدمت النفس لامتنعت إعادتها لما ثبت من امتناع إعادة المعدوم فيجب أن لا تفنى؛ وأمّا الأوائل فاستدلوا بأنّها لو عدمت لكان إمكان عدمها محتاجاً إلى محلّ مغاير لها لأنّ القابل يجب وجوده مع المقبول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فتكون النفس مادية فتكون مركبة هذا خلف، على أنّ تلك المادة يستحيل عدمها لاستحالة التسلسل.

وهذه الحجّة ضعيفة لأنّها مبنية على ثبوت الإمكان واحتياجه إلى المحل الوجودي وهو ممنوع، سلّمنا لكن ذلك ينتقض بالجواهر البسيطة فانّها ممكنة ومعنى امكانها قبولها للعدم فتكون مادية، سلّمنا لكن لِمَ لا يجوز القول بكون النفوس مركبةً من جوهرين مجرّدين: أحدهما يجري مجرىٰ المادة والآخر يجري مجرىٰ الصورة، وبقاء الجوهر المادّي لا يكفي في بقاء جوهر النفس، ثمّ ينتقض ذلك بإمكان الحدوث فانّه قد تحقّق هناك إمكان من دون مادة قابلة فكذا إمكان الفساد.

المسألة العاشرة
في إبطال التناسخ

قال: ولا تصير مبدأَ صورةٍ لآخرَ وإلاّ بطل[٢] ما اصّلناه من التعادل.

---

(١) هذا الحكم المحكم نتيجة أدلة تجرّدها مطلقاً.

(٢) وفي (ت) وحدها: وإلاّ لبطل. والنسخ الأُخرى كما اخترناه.

أقول: اختلف الناس هاهنا، فذهب جماعة من العقلاء إلى جواز التناسخ[١] في النفوس بأن تنتقل النفس التي كانت مبدأ صورة لزيد مثلاً إلى بدن عمرو وتصير مبدأ صورة له، ويكون بينهما من العلاقة كما كان بين البدن الأول وبينها.

وذهب أكثر العقلاء إلى بطلان هذا المذهب، والدليل عليه أنّا قد بيّنا أنّ النفوس حادثةٌ وعلّةُ حدوثها قديمةٌ فلابدّ من حدوث استعداد وقت حدوثها ليتخصّص ذلك الوقت بالايجاد فيه، والاستعداد أنّما هو باعتبار القابل فاذا حدث وتمّ وجب حدوث النفس المتعلقة به، فاذا حدث بدن تعلّقت به نفس تحدث عن مباديها، فاذا انتقلت اليه نفس أُخرى مستنسخة لزم اجتماع النفسين لبدن واحد، وقد بيّنا بطلانه ووجوب التعادل في الأبدان والنفوس حتى لا توجد نفسان لبدنٍ واحدٍ وبالعكس.

المسألة الحادية عشرة
في كيفيّة تعقّل النفس وإدراكها[٢]

قال: وتعقِل بذاتها وتُدرِك بالآلات للامتياز بين المختلفين وضعاً من غير إسناد.

أقول: اعلم أنّ التعقل هو ادراك الكلّيات والادراك هو الاحساس بالأُمور الجزئية، وقد ذهب جماعةٌ من القدماء إلى أنّ النفس تعقل الأُمور الكلّية بذاتها من غير احتياج إلى آلة، وتدرك الأُمور الجزئية بواسطة قوى جسمانية هي محال الادراك؛ والحكم الأول ظاهر فانّا نعلم قطعاً أنّا ندرك الأُمور الكلية مع اختلال

---

(١) القول الحقّ المحقّق في التناسخ هو ما حرّرناه بعون الفيّاض على الاطلاق في كتابنا المسمّى بألف نكتة ونكتة، فراجع النكتتين ٦٣٧ و ٨٤٩ منه.

(٢) هذه المسألة من أغمض المسائل الحكمية، وقد حرّرنا البحث عنها والفحص عن مبانيها في الدرس التاسع عشر من كتابنا الموسوم باتحاد العاقل بالمعقول.

كلّ عضو يتوهم آلة للتعقل وقد سلف تحقيق ذلك، وأمّا الحكم الثاني وهو افتقارها في الإدارك الجزئي إلى الآلات فلأنّا نميّز بين الأُمور المتفقة بالماهيّة المختلفة بالوضع لا غير، كما أنـّا نفرّق بين العين اليمنى واليسرى من الصورة التي نتخيّلها ونميّز بينهما مع اتحادهما في الحقيقة واختلافهما في الوضع، فليس الامتياز بينهما بذاتي ولا بما يلزم الذات لفرض تساويهما بل بأُمور عارضة، ثمّ اختصاص كلّ واحدة منهما بعارضها ليس في الوجود الخارجي، لأنّ المتخيّل قد لا يكون موجوداً في الخارج فليس الامتياز اذن للمأخوذ عنه بل للآخذ، فإن كان محل إحداهما هو بعينه محل الأُخرى استحال اختصاص إحداهما بكونها يمنىٰ والأُخرى بكونها يسرىٰ، لأنّ نسبة العارض اليهما واحدة فبقي أن يكون المحلّ مختلفاً حتى يكون الجانب الذي تحل فيه إحداهما غير الجانب الذي تحل فيه الأُخرى.

إذا عرفت هذا فقوله: وتعقل بذاتها، إشارة إلى ماذكرناه من أنّ التعقل للأُمور الكلّية لذات النفس من غير آلة. وقوله: وتدرك بالآلات، إشارة إلى أنّ ادراك الأُمور الجزئية أنّما يكون بواسطة قوى جسمانية. وقوله: للامتياز بين المختلفين وضعاً، إشارة إلى ما مثّلناه من الامتياز بين العينين. وقوله: من غير إسناد، أي من غير إسناد إلى الخارج.

المسألة الثانية عشرة
في القوى النباتية

قال: وللنفس قوى تُشارِك بها غيرَها وهي الغاذية والنامية والمولدة.

أقول: لمّا كان البدن آلة للنفس في أفاعيلها المنوطة به كان صلاحها بصلاحه، ولمّا كان البدن مركباً من العناصر المتضادة وكان تأثير الجزء الناري فيه الإحالة احتج في بقائه إلى إيراد بدل ما يتحلل منه، فاقتضت حكمة الله تعالى جعل النفس

ذات قوة يمكنها بها استخلاف ما ذهب بما يأتي وذلك أنّما يكون بالغذاء. ثمّ لمّا كان البدن أول خلقته محتاجاً إلى زيادة في مقداره على مايناسب في أقطاره بأجسام تنضم اليه من خارج وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبه بالبدن تنضم اليه على تناسب في أقطاره[١] هي النامية. ثمّ لمّا كان البدن ينقطع ويعدم واقتضت عناية الله تعالى الاستحفاظ بهذا النوع وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة تحيل بعض الجواهر المستعدة لقبول الصورة الانسانية إلى تلك الصورة وهي القوة المولدة، فكانت النفس ذات قوىٰ ثلاث: الغاذية والنامية والمولدة، وهذه القوىٰ مشتركةٌ بين الانسان والحيوان والنبات. فالغاذية هي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل، والنامية هي التي تزيد في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ إلى تمام النشوء، والمولدة هي التي تفيد المني بعد استحالته في الرحم الصور والقوى والاعراض. واعلم أنّ إسناد التصوير إلى هذه القوة باطل، وسيأتي بيانه[٢] إن شاء الله.

قال: وأُخرى أخصُّ يحصُل بها الادراكُ إمّا للجزئي أو للكلّي.

أقول: للنفس أيضاً قوى أخصّ من الأُولىٰ هي الادراك إمّا للجزئي وهو الاحساس، وإمّا للكلّي وهو التعقل، فالاحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو أخصّ من القوى الأُولى المشتركة بينها وبين النبات، والتعقل أخصّ من الاحساس لأنّه لا يحصل للحيوان بل للانسان.

قال: فللغاذية الجاذبةُ والماسكةُ والهاضمةُ والدافعةُ.

أقول: القوة الغاذية يتوقّف فعلها على أربع قوى ليتمّ الاغتذاء[٣] وهي:

---

(١) أي في أبعاده الثلاثة من الطول والعرض والعمق على تناسبه الطبيعي.

(٢) وهو قوله الآتي بُعيد هذا: والمصورةُ عندي باطلةٌ.

(٣) كما في غير (م) من النسخ الخمس، وأمّا (م) ففيها: ليتمّ الغذاء.

الجاذبة للغذاء، والماسكة له لتهضمه الهاضمة، والهاضمة وهي التي تحيل الغذاء الذي جذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة إلى قوام يتهيّأ لأن تجعله الغاذية جزءاً بالفعل من المغتذى، والدافعة للفضلات.

قال: وقد تَتضاعف هذه لبعض الأعضاء.

أقول: قد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء كالمعدة التي تجذب بقوتها غذاء كلية البدن، والتي تمسكه هناك، والتي تغيره إلى ما يصلح لأن يصير دماً، والتي تدفعه إلى الكبد. وفيها أيضاً قوة جاذبة لما تغتذي به المعدة خاصة وقوة ماسكة وقوة هاضمة وقوة دافعة.

قال: والنمو مغاير للسمن.

أقول: النمو هو زيادة الجسم بسبب اتصال جسم آخر به من نوعه، وتكون الزيادة مداخله[١] في أجزاء المزيد عليه وهو مغاير للسمن. وكذا الذبول مغاير للهزال، فانّ الواقف في النمو قد يسمن كالشيخ إذا صار سميناً فانّ أجزاءَه الأصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها فلا يتحقّق النمو، وكذلك النامي قد يهزل.

قال: والمصورةُ عندي باطلةٌ[٢] لاستحالةِ صدور هذه الافعال المحكمة المركّبة عن قوة بسيطة ليس لها شعورٌ أصلاً.

أقول: أثبت الحكماء للنفس قوةً يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذي القوة، والحقّ ما ذهب اليه المصنّف من أنّ ذلك محال، لأنّ هذه الأشكال والصور أُمور محكمة متقنة فلا تصدر عن طبيعة غير شاعرة بما يصدر عنها بل

---

(١) جمع المدخل، والضمير راجع الى جسم آخر. والكلمة حرفت تارةً بمداخلة، وأُخرى بمتداخلة.

(٢) التحقيق التّام في هذه المسألة مذكور في العين الثانية والثلاثين من كتابنا عيون مسائل النفس فراجع.

يجب اسنادها إلى مدبّر حكيم. وأيضاً فانّ هذه التشكيلات أُمور مركّبة، والقـوة البسيطة لا تصدر عنها أشياء كثيرة بل شكلها في محلها البسيط هو الكرة، فتكون هذه المركّبات على شكل الكرات وهو باطل بالضرورة.

المسألة الثالثة عشرة
في أنواع الإحساس

قال: وأمّا قوة الإدراك للجزئي فمنه اللمسُ وهو قوة منبثة في البدن كلّه.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن الأمر العام ـ أعني القوة النباتية ـ شرع الآن في البحث عمّا هو أخصّ منه وهو القوة الحيوانية أعني الإحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات، وبدأ باللمس لأنّ باقي الحواس يراد لجلب النفع وهذا لدفع الضرر، ولمّا كان دفع الضرر أولىٰ من جلب النفع لا جرم قدّم البحث فيه على غيره من القوى الحساسة. واعلم أنّ اللمس كيفية قائمة بالبدن منبثة في ظاهره أجمع يدرك بها المنافي والملائم.

قال: وفي تعدّده نظر[1].

أقول: اختلف الناس في أنّ اللمس هل هو قوة واحدة أو قوى كثيرة، فالجمهور على أنّها قوى أربع: الأُولى: الحاكمة بين الحار والبارد. الثانية: الحاكمة بين الرطب واليابس. الثالثة: الحاكمة بين الصلب واللّيّن. الرابعة: الحاكمة بين الخشن والأملس، لأنّ القوة الواحدة لا يصدر عنها أكثر من أمرٍ واحدٍ.

قال: ومنه الذوق ويفتقر إلى توسّط الرطوبةاللعابية الخالية عن المثل والضدّ.

أقول: الذوق قوة قائمة بسطح اللسان لا يكفي فيه الملامسة بل لابدّ من متوسط من الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم، لأنّها إن كانت ذات طعم مماثل

---

(١) وفي (ت) كتب في هامشها على صورة النسخة: وهي متعدّدة. وفي (د) بالعكس أعني جعل قوله: وفي تعدّده نظر، نسخة. وكأنّ ما في الشرح يستشم منه صحة قوله: وهي متعدّدة.

للمدرك لم يتحقّق الإدارك، لأنّ الإدراك أنـّما يكون بالانفعال والشيء لا ينفعل عن مماثله، وإن كانت ذات طعم مضاد لم تؤدّ الكيفية على صرافتها بصحّة كما في المرضىٰ.

قال: ومنه الشمّ ويفتقر الى وصول الهـواء المـنفعل أو ذي الرائـحة[١] إلى الخيشوم.

أقول: الشمّ قوة في الدماغ تحملها زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نـابتتان من مقدّم الدماغ وقد فارقتا لين الدماغ قليلاً ولم تلحقهما صلابة العصب، ويفتقر إلى وصول الهواء المنفعل عن ذي الرائحة إلى الخيشوم أو وصول أجزاء من ذي الرائحة اليه، لأنـّه أنـّما يدرك بالملاقاة.

وقد ذهب قوم إلى أنّ الشمّ أنـّما يكون بأن تتحلّل أجزاء الجسم ذي الرائحة وتنتقل مع الهواء المتوسط إلى الحـاسة، لأنّ الدلك والتـبخير يـهيّج[٢] الرائـحة ويذكيها.

وقال آخرون: إنّ الهواء المتوسط يتكيّف بتلك الكيفية لا غير وإلاّ لنقص وزن الجسم ذي الرائحة مع استنشاقها، والمصنّف رحمه الله قـد نـبّه بكـلامه عـلى تـجويز الأمرين، فانّ الشمّ قد يحصل بكلّ واحد منهما.

قال: ومنه السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط إلى الصِّماخ.

أقول: ذهب قوم إلى أنّ السمع أنـّما يحصل عند تأدي الهواء[٣] المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ ولهذا تدرك الجهة، ويتأخّر السماع عـن الأبـصار لتوقّف الأول على حركة الهواء دون الثاني، والمصنّف رحمه الله مال إلى هذا هـاهنا، وفيه نظر لأنّ الصوت قد يسمع من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكـل[٤] عـلى

---

(١) باتفاق النسخ كلّها كما هو صريح الشرح أيضاً. ومـا فـي المـطبوعة: «المـنفعل مـن ذي الرائحة» فهو وهمٌ.

(٢) كما في (م)، وفي نسخة: يفيح والباقية: يفتح.

(٣) النسخ كلّها إلاّ (م) ففيها: عند بادي الهواء. وفي النسخ المطبوعة: عند تعدّي الهواء.

(٤) أي شكل تموّج الهواء وهيئة الصوت. وقوله: لهـذا تـدرك الجـهة ويـتأخر السـماع عـن

حاله لو أمكن نفوذ الهواء.

قال: ومنه البصر[١] ويتعلق بالذات بالضوء واللون.

أقول: المبصرات إمّا أن يتعلق الإبصار بها أولاً وبالذات أو ثانياً وبالعرض، والأول هو الضوء واللون لا غير والثاني ما عداهما من سائر المبصرات كالشكل والحجم والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من أصناف المرئيات.

قال: وهو راجع فينا إلى تأثّر الحدقة[٢].

أقول: الإدراك عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع إلى تأثّر الحاسة، فالإبصار بالعين معناه تأثّر الحدقة وانفعالها عن الشيء المرئي، هذا في حقنا نحن

← الابصار، استدلال على أنّ الصوت له وجود في الخارج. وفي المباحث المشرقية للفخر الرازي لمعتقد أن يعتقد أنّ الصوت لا وجود له في الخارج بل إنّما يحدث في الحسّ من ملامسة الهواء المتموّج؛ وهذا باطل لأنّا كما أدركنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته... الخ (ج ١ ط ١ ص٣٠٦).

واعلم أنّ صفتي القُرب والبُعد في الأصوات أمران معنويان، فادراك النفس إيّاهما تدلّ على تجرّدها عن الأحياز وسائر أوصاف المادة كما حرّرناه في رسالتنا المصنوعة في براهين تجرّدها، وجملة الأمر في المقام ما أفادها صدر المتألّهين في الفصل الثاني من الباب الرابع من الجواهر والأعراض من الأسفار (ج ٢ ط ١ ص٣٢) من أنّ التحقيق أن يقال: إنّ تعلّق النفس بالبدن يوجب تعلّقها بما اتّصل به كالهواء المجاور بحيث كأنّهما شيء تعلّقت به النفس تعلّقاً ولو بالعرض، فكلّما حدث فيه شيء مما يمكن للنفس إدراكه بشيءٍ من الحواس من الهيئات والمقادير والابعاد بينها والجهة التي لها وغيرها فأدركت النفس له كما هو عليه.

أقول: هذا التحقيق الأنيق هو أحد البراهين على أنّ النفس الناطقة تصير بعد تكاملها الجوهري عاريةً عن المواد، وهو كلام سام سامك يعقله من كان له قلب. وقد حرّرناه بالتقرير الأبين في الدرس الثمانين من دروس معرفة النفس، وأمّا نظر الشارح العلاّمة ففيه أنّ الصوت المسموع من وراء الجدار يدل على بقاء الشكل على حاله.

(١) في النسخ المطبوعة زيادة تعليقة كانت تعليقة أُدرجت في المتن على هذه الصورة ومنه البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك ويتعلق بالذات بالضوء واللون.

(٢) وفي (ت) وهو راجع فيهما الى تأثّر الحدقة.

ولهذا قيدّه المصنّف رحمه الله بقوله: فينا[١]، لأنّ الإدراك ثابت في حقه تعالى ولا يتصور فيه التأثّر، وذهبت الأشاعرة إلى أنّه معنىً زائدٌ على تأثّر الحدقة.

قال: ويجب حصوله مع شرائطه.

أقول: شروط الإدراك[٢] سبعة: الأول: عدم البُعد المفرط. الثاني: عدم القُرب المفرط، ولهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين. الثالث: عدم الحجاب. الرابع: عدم الصغر المفرط. الخامس: أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل. السادس: وقوع الضوء على المرئي إمّا من ذاته أو من غيره. السابع: أن يكون المرئي كثيفاً، بمعنى وجود الضوء واللون له. إذا عرفت هذا فنقول: عند المعتزلة والأوائل أنّ عند حصول هذه الشرائط يجب الإدراك بالضرورة، فانّ سليم الحاسة يشاهد الشمس إذا كانت على خط نصف النهار بالضرورة، ولو تشكّك العقل في ذلك جاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة وأصوات هائلة وإن كنا لا ندركها وذلك سفسطة.

أمّا الأشاعرة فلم يوجبوا ذلك وجوّزوا حصول جميع الشرائط مع انتفاء الإدراك، واحتجّوا بأنّا نرىٰ الكبير صغيراً، والسبب فيه رؤية بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الجميع في الشرائط وهو خطأ لوقوع التفاوت بالقُرب والبُعد، فلهذا أدركنا بعض الأجزاء وهي القريبة دون الباقي، ويتحقّق التفاوت بخروج خطوط ثلاثة من الحدقة إلى المرئي، أحدها عمود والباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئي، فالعمود أقصر لأنّه يوتر الحادة والضلعان أطول لأنّهما يوتران القائمة.

---

(١) أقول: بل لا يصحّ فينا على الاطلاق أيضاً، لأنّا نبصر في منامنا بل في يقظتنا في أحوالنا الأُخرىٰ أبصاراً أرفع وأشدّ ممّا في يقظتنا مع أنّه لا يتحقّق بتأثّر الحدقة. فعلى هذا اقرأ وأرقه.

(٢) أي الإدراك البصري ولكن الإبصار في الرؤيا بل في كثير من أحوالنا حالة اليقظة أيضاً لا يشترط فيه واحدة من تلك الشرائط.

ثمّ جاءت النسخ كلّها هكذا: شرائط الإدراك سبعة: الأول... الثاني... الثالث. والصواب: شروط الإدراك سبعة: الأول... الخ. أو شرائط الإدراك سبع: الأُولى... الثانية... الثالثة... الخ.

قال: بخروج الشعاع[١].

أقول: اختلف الناس في كيفية الإبصار، فقال قوم: إنّه بخروج شعاع متصل من العين إلى المرئي على هيئة مخروط رأسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئي، وهو اختيار المصنّف رحمه الله. وقال أبو علي: إنّ الإبصار أنّما يكون بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية[٢]. والقولان عندي باطلان، أمّا الأول فلأنّ الشعاع إمّا جسم أو عرض، والثاني يستحيل عليه الانتقال، والأول باطل لامتناع أن يخرج من العين على صغرها حجم متصل منها إلى كرة الثوابت، وأيضاً فانّ حركة الشعاع ليست طبيعيةً لعدم اختصاصها بجهة دون أُخرى فلا تكون قسريةً وظاهر أنّها ليست إرادية، ولأنّ الشعاع جسم لطيف جداً فيلزم تشوشه عند هبوب الرياح فلا يحصل الإبصار للمقابل، وأمّا الثاني فلأنّه يستحيل انطباع العظيم في الصغير.

قال: فان انعكس الى المدرِك أبصر وجهَه.

أقول: الشعاع إذا خرج[٣] من العين واتصل بالمرئي وكان صقيلاً كالمرآة انعكس عنه إلى كل ما نسبته الى المرئي كنسبة العين اليه، ولهذا وجب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ووجب أن يشاهد بالمرآة[٤] كلّ ما وضعه اليها كوضع الرّائي فإن انعكس الشعاع إلى الرائي نفسه أدرك وجهه، وإذا انتفت الصقالة لم

---

(١) الأمر الأهم في الإبصار أن تعلم أنّ المقصود من خروج الشعاع عند قائليه خروج الشعاع من المرئي الى البصر لا بالعكس كما اشتهر في صحف المتأخرين وراجع في ذلك العين الثلاثين من عيون مسائل النفس.

(٢) الرطوبة الجليديّة هي رطوبة نيّرة تشبه الجليد، مستديرة غير صحيحة الاستدارة وبها يكون البصر.

(٣) عبارة القوشجي في المقام هكذا: الشعاع إذا وقع على صقيلٍ كالمرآة مثلاً ينعكس منه الى شيءٍ آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر.

(٤) كما في (ز). والباقية: في المرآة. ولكن الاولى أنسب بكلام أصحاب الشعاع من الثانية.

يحصل الانعكاس كالأشياء الخشنة التي نشاهدها فانّه لا ينعكس عنها شعاع إلى غيرها لعدم الملاسة. هذا علّة أصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجهه بالمرآة، وأمّا القائلون بالانطباع فقالوا: إنّه تنطبع في المرآة صورة الرائي ثمّ تنطبع في العين من تلك الصورة صورة أُخرى. وهو باطل لأنّ الصورة لو انطبعت في المرآة لم تتغير بتغيّر وضع الرائي.

قال: وإن عَرَضَ تفرّقُ السّهمين تعدَّدَ المرئي.

أقول: هذا إشارة إلى علّة الحول عند القائلين بالشعاع، والسبب في الحول عندهم أنّ النور الممتدّ من العين على شكل المخروط قوته في سهم المخروط، فإذا خرج من العينين مخروطان والتقى سهماهما عند المبصر واتّحدا أدرك المدرك الشيء كما هو، وإن لم يلتق السهمان عند شيءٍ واحدٍ بل حصل الإدراك بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه رأى الرائي الشيءَ الواحدَ شيئين.

أمّا القائلون بالانطباع فانّهم قالوا: الصورة تنطبع أولاً في الرطوبة الجليدية وليس الإدراك عندها وإلاّ لأدركنا الشيءَ الواحدَ شيئين، كما إذا لمسنا باليدين كان لمسين لكن الصورة التي في الجليدية تتأدّى بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان هناك وعند الملتقى روح مدرك وحينئذٍ تتّحد عند الروح من الصورتين صورة واحدة، وإن لم ينفذ المخروطان نفوذاً على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال بانفراده وهو الحول.

المسألة الرابعة عشرة
في أنواع القوى الباطنة المتعلقة بادراك الجزئيات

قال: ومن هذه القوى بَنْطاسيا الحاكمةُ بين المحسوسات.

أقول: أثبت الأوائل للنفس قوىً جزئيةً خمس باطنة: الأُولى: بنطاسيا[١] وهي الحسّ المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التي تجتمع عنده مثل المحسوسات. الثانية: خزانته وهي الخيال. الثالثة: الوهم وهو قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والعداوة الجزئية. الرابعة: خزانته وهي الحافظة. الخامسة: القوة المتصرفة في الصور الجزئية والمعاني الجزئية بالتركيب والتحليل فتركب صورة انسان يطير وجبل ياقوت، وهذه القوة تسمّىٰ متخيلةً إن استعملتها القوة الوهمية، ومتفكرةً[٢] إن استعملتها القوة الناطقة.

إذا عرفت هذا فنقول: الدليل على ثبوت الحسّ المشترك وجوه: أحدها أنّا نحكم على صاحب لون معّين بطعم معيّن فلابدّ من حضور هذين المعيّنين عند الحاكم، لكن الحاكم وهو النفس أنـّما يدرك الجزئيات بواسطة الآلات على ماتقدم فيجب حصولهما معاً في آلة واحدة وليس شيء من الحواس الظاهرة لذلك فلابدّ[٣] من اثبات قوة باطنة هي الحس المشترك، وإلى هذا الدليل أشار بقوله: الحاكمة بين المحسوسات.

قال: لرؤية القطرةِ خطاً والشعلةِ دائرةً.

أقول: هذا دليل ثانٍ على اثبات الحسّ المشترك، وتقريره أنّا نرىٰ القطرة النازلة خطاً مستقيماً، والشعلة التي تدار بسرعة دائرة مع أنـّه ليس في الخارج كذلك ولا في القوة الباصرة، لأنّ البصر أنـّما يدرك الشيء على ما هو عليه، ولا النفس لأنـّها لا تدرك الجزئيات فلابدّ من قوة أُخرى يحصل بها إدراك القطرة

---

(١) ويقال لها الخيال أيضاً. والأطبّاء يسمّونها المصوّرة، تفصيل البحث يطلب في عيون مسائل النفس.

(٢) كما في (ش) وفي (ق ص د ز) مفكرة. المفكرة صفة للقوة الناطقة من حيث إنـّها استعملت القوة المتصرفة، والمتفكرة صفة للمتصرفة من تلك الحيثية كالمتخيلة.

ثمّ إنّ المتذكرة في المقام قد جاءت في غير واحدة من النسخ المذكورة، فراجع العين ٢٢ من عيون مسائل النفس.

(٣) كما في (ص). والباقية: كذلك فلابدّ.

حال حصولها في المكان الأول ثمّ إدراكها حال حصولها في المكان الثاني، ويرتسم الحصول الثاني قبل انمحاء الصورة الأُولى عن القوة الشاعرة فتتصل الصورتان في الحس المشترك فترى النقطة كالخط والشعلة كالدائرة.

قال: والمُبَرسَمِ ما لا تحقّقَ له[١].

أقول: هذا دليل ثالث على اثبات هذه القوة، وتقريره أنّ صاحب البرسام يشاهد صوراً لا وجود لها في الخارج وإلاّ لشاهدها كلّ ذي حسّ سليم فلابدّ من قوة ترتسم فيها تلك الصور حال المشاهدة، وكذا النائم يشاهد صوراً لا تحقّق لها في الخارج والسبب فيه ما ذكرناه، وقد بيّنا أنّ تلك القوة لا يجوز أن تكون هي النفس فلابدّ من قوة جسمانية ترتسم فيها هذه الصور.

قال: والخيالُ لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ.

أقول: هذه القوة الثانية المسمّاة بالخيال وهي خزانة الحسّ المشترك الحافظة لما يزول عنه بعد غيبوبة الصور التي باعتبارها تحكم النفس بأنّ ما شوهد ثانياً هو الذي شوهد أولاً، واستدلّوا على مغايرتها الحسّ المشترك بأنّ هذه القوة حافظة والحسّ المشترك قابل والحافظ مغاير للقابل لامتناع صدور الأثرين عن علّة واحدة، ولأنّ الماء فيه قوة القبول وليس فيه قوة الحفظ فدلّ على المغايرة. وهذا كلام ضعيف بيّنا ضعفه في كتاب الأسرار.

قال: والوهمُ المدرِكُ للمعاني الجزئية[٢].

---

(١) المبرسم على هيئة المفعول معرّب من كلمتين فارسيتين إحداهما بر بمعنى الجنب والأُخرى سام بمعنى المرض. وفي البرسام من بحر الجواهر للهروي قال نفيس أنـّه قد خالف جمهور القوم في تعريف هذا المرض فانّهم اتفقوا على أنـّه ورم في الحجاب الحاجز نفسه وهو الحجاب المعترض الذي بين القلب والمعدة. وفي بعض النسخ المخطوطة المسرسم مكان المبرسم وأصله من السرسام كالبرسام.

(٢) والحقّ أنّ الأمر في الإدراك تثليث لا تربيع، والوهم عقل ساقط. والبحث عن تحقّيق هذا المطلب الأسنىٰ يطلب في كتابنا الموسوم بألف نكتة ونكتة فراجع النكتة ٥١٥ منه.

أقول: هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني الجزئية وتسمّى الوهم وهي مغايرة للنفس الناطقة لما تقدم من أنّ النفس لا تدرك الجزئيات لذاتها وأشار اليه بقوله: الجزئية، وللحسّ المشترك لأنّ هذه القوة تدرك المعاني والحسّ يدرك الصور المحسوسة[١] وأشار اليه بقوله: للمعاني، وللخيال لأنّ الخيال شأنه الحفظ والوهم شأنه الإدراك فتغايرا كما قلنا الحسّ والخيال وأشار اليه بقوله: المدرك.

قال: والحافظةُ.

أقول: هذه القوة الرابعة المسمّاة بالحافظة وهي خزانة الوهم ودليل اثباتها كما قلناه في الخيال سواء. وهذه تسمّى المتذكرة باعتبار قوتها على استعادة الغائبات ولهم خلاف في أنّ المتذكرة هي الحافظة أو غيرها.

قال: والمتخيلةُ المركِّبةُ للصورِ والمعاني بعضها مع بعض[٢].

أقول: هذه القوة الخامسة المسمّاة بالمتخيلة باعتبار استعمال الحسّ لها والمتفكرة باعتبار استعمال العقل لها وهي التي تركّب بعض الصور مع بعض كما تركّب صورة جذع عليه رأس انسان، وتركّب بعض المعاني مع بعض وتركّب بعض الصور مع بعض المعاني. ويدل على مغايرتها لما تقدّم صدور هذا الفعل عنها دون غيرها من القوى لامتناع صدور أكثر من فعلٍ واحدٍ عن قوةٍ واحدةٍ.

قال:

---

(١) أي الحسّ المشترك يدركها.

(٢) وفي بعض النسخ بعضها ببعض، ولكن الصواب هو ما اخترناه لأنّ التركيب ليس بمزجي بل انضمامي، فتدبّر.

الفصل الخامس
في الأعراض

وتنحصر في تسعة.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن الجواهر انتقل إلى البحث عن الأعراض، وفي هذا الفصل مسائل:

المسألة الأُولى
في أنّ الأعراض منحصرةٌ في تسعة

هذا رأي أكثر الأوائل فانّهم قسّموا الموجود إلى واجب وممكن، والواجب هو الله تعالى لاغير، والممكن إمّا غني عن الموضوع وهو الجوهر أو محتاج اليه وهو العرض (وأقسامه تسعة): الكم والكيف والأين والوضع والملك والاضافة وأن يفعل وأن ينفعل والمتىٰ. والمتكلّمون حصروه في أحد وعشرين هي: الكون واللون والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد والحياة والقدرة والاعتقاد والظنّ والنظر والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة والألم واللذة. وأثبت بعضهم أعراضاً أُخر يأتي البحث عنها وهذه الاعراض مندرجة تحت تلك، لأنّ الكون هو الأين أو ما يقاربه وباقي الأعراض التي ذكروها مندرجةٌ تحت الكيف، فلأجل هذا بحث المصنّف رحمه الله عن الأعراض التسعة لدخول هذه تحتها، ومع ذلك فالأوائل لم يوجد لهم دليل على حصر

الأعراض في التسعة، وبعضهم جعل أجناس الممكنات منحصرةً في أربعة: الجوهر والكم والكيف والنسبة، وبالجملة فالحصر لم يقم عليه برهان.

المسألة الثانية
في قسمة الكم

قال: الأول الكم فمتصلُه القارُّ جسمٌ وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصلُه العددُ.

أقول: الكم إمّا متصل أو منفصل، ونعني بالمتصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون نهايةً لأحد القسمين وبدايةً للآخر كالجسم إذا نصف فانّ موضع التنصيف حدّ مشترك بين النصفين هو نهاية لأحدهما وبداية للآخر، والمنفصل ما لا يكون كذلك كالأربعة المنقسمة إلى اثنين واثنين فإنّه ليس بينهما حدّ مشترك وكذا الثلاثة، ولا يتوهّم أنّ الوسط نهاية لأحد القسمين وبداية للآخر لأنّه إن عدّ فيهما صارت الثلاثة أربعةً وإن اسقط منها صارت اثنين ولا أولوية لأحدهما دون الآخر.

إذا عرفت هذا فنقول: المتصل إمّا قارّ الذات وهو الذي تجتمع أجزاؤه في الوجود كالجسم، أو غير قارّ الذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فانّه لا يمكن أن يكون أحد الزمانين مجامعاً للآخر، والقارّ الذات إمّا أن ينقسم في جهة واحدة وهو الخط، أو في جهتين وهو السطح أو في ثلاث جهات وهو الجسم التعليمي. وغير قارّ الذات هو الزمان لا غير. والمنفصل هو العدد خاصة لأنّ تقومه من الوحدات التي إذا جرّدت عن معروضاتها كانت أجزاء العدد لا غير.

المسألة الثالثة
في خواصّه

قال: ويشملها قبولُ المساواة وعدمِها والقسمةِ وامكانُ وجودِ العادِّ[١].

---

(١) والعادّ يطلق على الكمّ المنفصل، والمقدّر على المتصل والعدد الأوّل هوالذي لايعدّه غير ←

أقول: ذكر لِلكم ثلاث خواص: الأُولى: قبول المساواة وعدمها عدم الملكة، فانّ أحد الشيئين أنـّما يساوي غيره أو يفارقه باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته، فانّ كلّ الجسم وبعضه متساويان في الطبيعة ومتفاوتان في المقدار.

الثانية: قبول القسمة، وذلك لأنّ الماهية أنـّما يعرض لها الانقسام والاثنينية بواسطة المقدار، وهذا الانقسام قد يعني به كون الشيء بحيث يوجد فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته، والثاني قبول الافتراق وهو من توابع المادة عندهم على ما سلف البحث فيه، ومرادهم هنا الأول.

الثالثة: امكان وجود العاد، وذلك لأنّ المنقسم أنـّما ينقسم إلى آحاد هي أجزاؤه فتلك الآحاد عادة له، ولما كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوة كما في المتصل كان اللازم لمطلق الكم هو امكان وجود واحد عاد لا الوجود بالفعل.

قال: وهو ذاتي وعرضي.

أقول: الكم منه ما هو بالذات كالأقسام التي عدّدناها له، ومنه ما هو بالعرض وهو معروضها كالجسم الطبيعي أو عارضها[١] كالسواد الحال في السطح فإنّه متقدر بقدرة فكميته عرضية لا ذاتية، أو ما يجامعه في المحل أو ما يتعلق بما يعرض له كقولنا: قوة متناهية أو غير متناهية بسبب تناهي المقوى عليه في العدة أو المدّة أو الشدة وعدم تناهيه.

ـ الواحد، والمركب هو الذي يعدّه عدد آخر كما في صدر تاسعة الأُصول، والظاهر أنـّه أراد معناه الأعمّ كما هو المستفاد من كلام الشارح أيضاً.

ثمّ إنّ أُصول النسخ المعتبرة التي عندنا مطبقة على لفظة ويشملها، كما في (ت د ص ق ش ز) وأمّا (م) فناقصة هنا. فالضمير راجع الى الجسم والسطح والخط والزمان والعدد، وفي غيرها جاءت اللفظة ويشملهما، فالضمير راجع الى الكمّين المتّصل والمنفصل.

(١) وفي المطبوعة زيادة تقرب من سطر كانت تعليقة أُدرجت في الكتاب وهي هذه: كالجسم الطبيعي الذي هو معروض للكم المتصل، وكالمعدود الذي هو معروض للكم المنفصل، أو عارضها كالسواد.

المسألة الرابعة
في أحكامه

قال: ويعرض ثاني القسمين فيهما لأوّلهما[١].

أقول: قد بيّنا أنّ الكم إمّا متصل وإمّا منفصل، وأيضاً إمّا ذاتي أو عرضي، والثاني من القسمين في القسمين معاً يعرض للأول منهما فانّ الجسم التعليمي يعرض له الانقسام فيحصل له التعدد فيصير معدوداً قد عرض له النوع الثاني من الكم وهو المنفصل، وكذا الزمان يقسم إلى الساعات والشهور والأيام والأعوام فيحصل له التعدّد، وأيضاً الزمان متصل بذاته ويعرض له التقدير بالمسافة أيضاً كما يقال زمان حركة فرسخ فظهر معنى قوله: ويعرض ثاني القسمين فيهما لأوّلهما.

قال: وفي حصول المنافي وعدمِ الشرط دلالةٌ على انتفاء الضدّية.

أقول: يريد أنّ الكم لا تضاد فيه، والدليل عليه وجهان: أحدهما: أنّ المنافي للضدّية حاصل فلا تكون الضدّية موجودة، بيانه أنّ أنواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض فأحد النوعين إمّا مقوم لصاحبه أو متقوم به ويستحيل تقوم أحد الضدين بالآخر. وأمّا المتصل فلأنّ أحد النوعين إمّا قابل للآخر كالسطح للخط والجسم للسطح أو مقبول له كالعكس والضدّ لا يكون قابلاً لضدّه ولا مقبولاً له، فحصول التقويم والقابلية المنافيان للضدّية يقتضي انتفاء الضدّية.

الثاني: أنّ الشرط في التضاد مفقود في الكم فلا تضاد فيه، بيانه أنّ للتضاد شرطين أحدهما اتحاد الموضوع، الثاني أن يكون بينهما غاية التباعد، وهما منتفيان هنا أمّا عدم اتحاد الموضوع في العدد فلأنّه ليس لشيء من العددين

---

(١) كما في (ق) وفي (ز ت د ص ش): منهما لأولهما. ولكن الشرح موافق للوجه الأول لأنّ المراد من قوله الثاني من القسمين هو المنفصل والعرضي، والمراد من قوله: في القسمين معاً هو قسما الكم، أحدهما: إمّا متصل ومنفصل، وثانيهما: إمّا ذاتي أو عرضي.

موضوع قريب مشترك، وكذا المتصل فانّ الجسم الطبيعي معروض للتعليمي وللسطح بواسطة التعليمي وكذا للخط بواسطة السطح؛ وأمّا عدم كونهما في غاية التباعد فلأنه لا مقدار يوجد إلاّ ويمكن أن يفرض ما هو أكبر منه أو أصغر فلا غاية في التباعد وكذا العدد.

قال: ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدّة ومقابلها.

أقول: الكم بأنواعه يوصف بأنّ بعضاً منه زائد على بعض آخر، فانّ الستة أزيد من الثلاثة وكذا الخط الذي طوله عشرة أزيد من الذي طوله خمسة، فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها أعني النقصان لأنّ الزائد أنّما يعقل بالقياس إلى الناقص. وكذا يوصف بالكثرة والقلة ويمتنع اتصافه بالشدّة والضعف، وبيانه ظاهر فانّه لا يعقل أنّ خطاً أشدّ من خطٍ آخر في الخطية، ولا ثلاثة أشدّ من ثلاثة أُخرى في الثلاثية. والفرق بين الكثرة والشدّة ظاهر، وكذا بين الزيادة والشدّة، فانّ الكثرة والزيادة أنّما تتحقّقان بالنسبة إلى أصل موجود لا يتغير فصله بسبب الزيادة ولا حقيقته بخلاف الشدّة.

قال: وأنواعُ متصلِه قد تكون تعليميةً.

أقول: الأنواع الثلاثة للكم المتصل القارّ الذات قد تؤخذ باعتبارٍ ما فتسمّى تعليمية، وقد تؤخذ باعتبار آخر، مثلاً إذا أُخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث اقترانه بالمواد وأعراضها من الألوان وغيرها كان ذلك مقداراً تعليمياً كالسطح التعليمي والخط التعليمي والجسم التعليمي وكذا النقطة، وإنّما سمّيت هذه الأنواع تعليميةً لأنّ علم التعاليم[١] إنّما يبحث عنها مجردة عن المواد وتوابعها.

---

(١) أي علم الرياضي سيما الهندسة، فانّهم أول ماكانوا يتعلمونه هو علم الهندسة لأنّه يقوّم الفكر ويعدّله ويقيمه على الوسط ويحفظه من الانحراف والشطط. وهذا العلم نِعم العون لتعديل الفكر. قال ابن خلدون في مقدمة تاريخه ونِعم ماقال: اعلم أنّ الهندسة تفيد صاحبها اضاءة في عقله واستقامة في فكره لأنّ براهينها كلّها بينة الانتظام، جلية الترتيب لا يكاد ←

قال: وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار.

أقول: الظاهر من هذا الكلام أنّ كون الجسم تعليمياً يفارق كون السطح والخط كذلك، وبيانه أنّ الجسم يمكن أن يؤخذ لا بشرط غيره، أو بشرط لا غيره وأما السطح والخط فلا يمكن أخذهما إلاّ بالاعتبار الأول فلهذا اختلفت الأنواع بنوع ما من الاعتبار.

قال: وتخلّف الجوهرية عمّا يقال في جواب ما هو في كلّ واحد يعطي عرضيته.

أقول: يريد أن يبيّن أنّ هذه الأنواع بأسرها أعراض، واستدل بطريقين أحدهما عام في الجميع والثاني مختص بكل واحد واحد، أمّا العام فتقريره أنّ معنى الجوهرية في حدّ كلّ واحد من السطح والخط والجسم التعليمي والزمان والعدد غير داخل في جواب ما هو إذا سئل عن حقيقته فيكون خارجاً عن الحقيقة فيكون كلّ واحد من هذه عرضاً.

قال: والتبدل[1] مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي إلى برهان وثبوت الكرة

← الغلط يدخل اقيستها لترتيبها وانتظامها فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع. وقد زعموا أنّه كان مكتوباً على باب أفلاطون: من لم يكن مهندساً فلا يدخلن منزلنا. وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون: ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الاقذار وينقّيه من الأوضار والأدران وإنّما ذلك لما أشرنا اليه من ترتيبه وانتظامه، انتهى، (ص٤٨٦ ط مصر).

(١) الغرض أنّ الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد أعراض فلا يكون واحد منها جزءاً لماهيّة الجسم الطبيعي لأنّه جوهر. والبرهان الأول للأول وهكذا على الترتيب أي التبدل مع بقاء الحقيقة يعطي عرضية الجسم التعليمي، وافتقار التعليمي الى برهان يعطي عرضية السطح ـ الى قوله: ـ والتقوم به أي التقوم بالعرض يعطي عرضية العدد. وفي (ت) وحدها: والتقوم به، والنسخ الأُخرى كلّها: والتقويم به. ووجههما ظاهر. ولكن قول الشارح: وأمّا العدد فلأنّه متقوم بالآحاد على اطباق النسخ، ظاهر في الأول إن لم يكن نصّاً صريحاً عليه.

الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوّم به، يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد.

أقول: هذا هو الوجه الدال على عرضية كلّ واحد واحد بخصوصيته، أمّا الجسم التعليمي فإنّه عرض لأنّ الجسم قد يتبدل في كلّ واحد من ابعاده والحقيقة باقية، فانّ الشمعة تقبل الاشكال المختلفة مع بقاء حقيقتها، فزوال كلّ واحد من الابعاد وبقاء الجسمية يدل على عرضية الابعاد أعني الجسم التعليمي.

وأمّا السطح فانّه عرض لأنّ ثبوته للجسم إنّما هو بواسطة التناهي العارض للجسم لافتقاره إلى برهان يدل عليه مع أنّ أجزاء الحقيقة لا تثبت بالبرهان، وإذا كان التناهي عارضاً كان مايثبت بواسطته أولى بالعرضية.

وأمّا الخط فانّه عرض لأنّه غير واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان عرضاً، وبيان عدم وجوبه أنّه أنّما يثبت للسطح بواسطة تناهيه والسطح قد لا يفرض فيه النهاية كما في الكرة الحقيقية الساكنة فانّه لا خط فيها بالفعل.

وأمّا الزمان فانّه يفتقر إلى الحركة لأنّه مقدارها والمقدار مفتقر إلى المتقدر والحركة عرض والمفتقر إلى العرض أولى بالعرضية فالزمان عرض.

وأمّا العدد فلأنّه متقوم بالآحاد على ماتقدم والاحاد عرض فالعدد كذلك.

قال: وليست الأطراف أعداماً وإن اتصفت بها مع نوع من الإضافة.

أقول: ذهب جماعة من المتكلّمين إلى أنّ السطح الذي هو طرف الجسم والخط الذي هو طرف السطح والنقطة التي هي طرف الخط اعدام صرفة لا تحقّق لها في الخارج وإلاّ لانقسمت لانقسام محلها؛ ولأنّ الطرف عبارة عن نهاية الشيء التي هي عبارة عن فنائه وعدمه؛ ولأنّ السطحين إذا التقيا عند تلاقي الاجسام إن كان بالأسر لزم التداخل وإلاّ فالانقسام[1]، وكذا الخط والنقطة.

---

(١) كما في النسخ كلّها إلاّ (ص) ففيها: وإلاّ لزمه الانقسام. ولكنها تصحيح قياسي وتصرف وهمي من غير لزوم وضرورة.

وهذه الوجوه لا تخلو من دخل، أمّا الأول فانّما يلزم ذلك في الأعراض السارية، أمّا غيرها فلا.

وأمّا الثاني فلأنّ النهاية ليست عدماً محضاً ولا فناءً صرفاً[١] لأنّ العدم لا يشار اليه، والأطراف يشار اليها بل هاهنا أُمور ثلاثة:

أحدها: السطح وهو مقدار ذو طول وعرض قابل للاشارة موجود.

والثاني: فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهة معينة من جهات الامتداد وليس بعدم صرف بل هو عدم أحد ابعاد الجسم وهو ثخنه.

والثالث: اضافة تعرض تارةً للسطح فيقال: سطح مضاف إلى ذي السطح، وتارةً للفناء فيقال: نهاية لجسم ذي نهاية، والاضافة عارضة لهما متأخرة عنهما، وقد يؤخذ السطح عارياً عن هذه الاضافة فيكون موضوعاً لعلم الهندسة، وكذا البحث في الخط والنقطة.

وأمّا الثالث فأن الجسمين[٢] إذا التقيا عدم السطحان وصارا جسماً واحداً إن اتصلا، وإن تماسا فالسطحان باقيان.

قال: والجنسُ معروضُ التناهي وعدمِه.

أقول: يريد بالجنس الكم من حيث هو هو، فانّه جنس لنوعي المتصل والمنفصل، وهو الذي يلحقه لذاته التناهي وعدم التناهي عدم الملكة لا العدم المطلق، فإنّ العدم المطلق قد يصدق على الشيء الذي سلب عنه ما باعتباره يصدق أنّه متناه كالمجردات. وإنّما يلحقان أعني التناهي وعدمه العدم الخاص ماعدا الكم بواسطة الكم، فيقال للجسم أنّه متناه أو غير متناه باعتبار مقداره، ويقال للقوة ذلك باعتبار عدد الآثار[٣] وامتداد زمانها وقصره، ويقال للبعد

---

(١) وفي النسخ الستّ الأُولى: ولا نفياً صرفاً.

(٢) وفي عدة نسخ معتبرة: وعن الثالث أنّ الجسمين، ولكن سياق العبارة يقتضي مااخترناه من نسخ أُخرى.

(٣) وفي (م) باعتبار عدد الآنات، ولا معنى للآنات في المقام.

والزمان والعدد أنّها متناهية أو غير متناهية لا باعتبار لحوق طبيعة بها بل لذاتها.

قال: وهما اعتباريان.

أقول: يريد به أنّ التناهي وعدمه من الأُمور الاعتبارية لا العينية فانّه ليس في الخارج ماهيّة يقال لها أنّها تناه أو عدم تناه، بل إنّما يعقلان عارضين لغيرهما في الذهن.

قال: الثاني الكيف ويرسم بقيودٍ عدميةٍ تخصّه جملتُها[1] بالاجتماع.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن الكم شرع في البحث عن الكيف وهو الثاني من الأعراض التسعة، وفيه مسائل:

المسألة الأُولىٰ
في رسمه

إعلم أنّ الاجناس العالية لا يمكن تحديدها لبساطتها بل ترسم بأُمور أعرف منها عند العقل، والرسم أنّما يتألف من خواصّ الشيء وعوارضه، ولمّا كانت العوارض قد تكون عامةً وقد تكون خاصةً والعام لا يفيد التميز الذي هو أقل مراتب التعريف لم تصلح العوارض العامة للتعريف إلاّ إذا اختصت بالاجتماع بالماهيّة المرسومة، كما يقال في تعريف الخفاش: إنّه الطائر الولود، ولمّا لم يوجد لهذا الجنس خاصة تفيد تصوره توصلوا إلى تعريفه بعوارض عدمية كلّ واحد منها أعم منه لكنها باجتماعها خاصة به، فقالوا في تعريفه: إنّه هيئة قارّة لا يتوقف تصورها على تصور غيرها ولا تقتضي القسمة واللاقسمة في محلّها اقتضاءً أولياً.

فقولنا: هيئة، يشمل جميع الأعراض التسعة ويخرج عنها الجوهر.

وقولنا: قارّة، يخرج عنه الحركة وما ليس بقارّ من الأعراض.

وقولنا: لا يتوقف تصورها على تصور غيرها، يخرج عنه الأعراض النسبية.

---

(١) وفي (م): تحصر جملتها. وفي (ت) تخصّ جملتها.

وقولنا: ولا تقتضي القسمة واللاقسمة في محلّها، يخرج عنه الكّم والوحدة والنقطة.

وقولنا: اقتضاءً أولياً، ليدخل في المحدود العلم بالأشياء التي لا تنقسم فانّه يقتضي اللاقسمة مع أنـّه من الكيف لأنّ اقتضاءه لذلك ليس أولياً بل لوحدة المعلوم.

المسألة الثانية
في أقسامه

قال: وأقسامه أربعة.

أقول: الكيف له أنواع أربعة: أحدها: الكيفيات المحسوسة كالسواد والحرارة، الثاني: الكيفيات المختصة بذوات الأنفس كالعلوم والإرادات والظنون، الثالث: الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين، الرابع: الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والانحناء والاستقامة وغيرها.

المسألة الثالثة
في البحث عن المحسوسات

قال: فالمحسوسات إمّا إنفعاليات أو إنفعالات.

أقول: الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة عسرة الزوال سمّيت انفعاليات لإنفعال الحواس عنها أوّلاً، وإن كانت غير راسخة بل سريعة الزوال سمّيت انفعالات وهي وإن لم تكن في أنفسها انفعالات لكنّها لقصر مدّتها وسرعة زوالها منعت اسم جنسها واقتصر في تسميتها على الانفعالات.

المسألة الرابعة
في مغايرة الكيفيات للأشكال والأمزجة

قال: وهي مغايرة للأشكال لاختلافهما في الحمل.

أقول: ذهب قوم من القدماء إلى أنّ هذه الكيفيات نفس الأشكال، قالوا: لأنّ الأجسام تنتهي في التحليل إلى أجزاء صغار تقبل القسمة الوهمية لا الانفكاكية وتلك الأجزاء مختلفة في الأشكال، فالتي تحيط[1] بها أربعة مثلثات تكون مفرقة لإتصال العضو فيحسّ منها بالحرارة، والتي تحيط بها ستة مربعات تكون غليظة غير نافذة فيحسّ منها بالبرد، والذي يقطع العضو إلى أجزاء صغار ويكون شديد النفوذ هو المحرق الحريف والملاقي لذلك التقطيع هو الحلو، والذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الأبيض، والذي ينفصل منه شعاع قابض للبصر هو السواد ويحصل من اختلاطهما باقي أنواع الألوان.

والمحقّقون أبطلوا هذه المقالة بأنّ الأشكال والألوان مختلفة في المحمولات فيحمل على أحدهما بالايجاب مايحمل على الآخر بالسلب فيلزم تغايرهما بالضرورة، وبيانه أنّ الأشكال ملموسة وغير متضادة والألوان متضادة غير ملموسة، وأيضاً الأشكال مبصرة والحرارة والبرودة ليستا كذلك.

قال: والمزاجِ لعمومها.

---

(١) أي الأجزاء التي تحيط بها... الخ. وقوله الآتي: والذي يقطع، وكذا والذي ينفصل أي الجزء الذي كان كذلك. وعبارة النسخ مضطربة، وعبارة القوشجي في المقام موافقة للمختار، وصاحب الشوارق نقل عبارة القوشجي أيضاً حرفاً بحرف، قال: زعم جمع من الأوائل أنّ هذه الكيفيات نفس الأشكال قالوا: إنّ الأجسام ينتهي تحليلها إلى أجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي، وزعموا أنّ تلك الأجزاء متخالفة الأشكال فالأجزاء التي يحيط بها أربع مثلثات تكون متحدة الأطراف مفرقة لاتصال العضو فتحسّ منها بالحرارة. والأجزاء التي يحيط بها ست مربعات تكون غليظة الأطراف غير نافذة في العضو فتحسّ منها بالبرودة. وكذا الحال في الطعوم فانّ الجزء الذي يقطع العضو الى أجزاء صغار وتكون شديدة النفوذ فيه هو الحريف، والجزء الذي يتلاقى هذا التقطيع هو الحلو. وكذا القول في الألوان فانّ الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الأبيض، والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الأسود، ويتحصّل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الألوان المتوسطة بين السواد والبياض.

أقول: ذهب آخرون من الأوائل إلى أنّ الكيفيات هي الأمزجة وهو خطأ، لأنّ المزاج كيفية متوسطة بين الحار والبارد يحصل من تفاعلهما والحرارة والبرودة من الكيفيات الملموسة فيكون المزاج منها، فاللون والطعم مما ليس بملموس يكون مغايراً للمزاج وإن كان تابعاً له لكن التابع مغاير للمتبوع.

المسألة الخامسة
في البحث عن الملموسات

قال: فمنها أوائلُ الملموساتِ وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والبواقي منتسبةٌ اليها.

أقول: لمّا كانت الكيفيات الملموسة أظهر عند الطبيعة لعمومها بالنسبة إلى كلّ حيوان قدّم البحث عنها. واعلم أنّ الكيفيات الملموسة إمّا فعلية أو إنفعالية أو ما ينسب اليهما، فالفعلية كيفيتان هما الحرارة والبرودة، والمنفعلة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة، ونعني بالفعلية ما تفعل الصورة بواسطتها في المادة، وبالمنفعلة ما تنفعل المادة باعتبارها. وإنّما كانت الأُوليان فعليتين والأُخريان منفعلتين وإن كانت المادة تنفعل باعتبارهما لأنّ الأُوليين تفعلان في الأُخريين دون العكس، وأمّا باقي الكيفيات الملموسة كاللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة فانّها تابعة لهذه الأربعة.

قال: فالحرارةُ جامعةٌ للمتشاكلات، مفرِّقةٌ للمختلفات؛ والبرودة بالعكس.

أقول: الحرارة من شأنها إحداث الخفّة والميل الصاعد ويحصل بسبب ذلك الحركة، فإذا وردت الحرارة على المركّب وسخنته طلب الألطف الصعود قبل غيره لسرعة انفعاله فاقتضى ذلك تفريق أجزاء المركّب المختلفة، فاذا صعد الألطف جامع مشاكله، فمن هاهنا قيل: إنّها تقتضي جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات، وأمّا البرودة فانّها بالعكس من ذلك.

قال: وهما متضادّتان.

أقول: الحرارة والبرودة كيفيتان وجوديتان بينهما غاية التباعد فهما متضادتان، ولم يخالف في هذا الحكم أحد من المحقّقين، وقد ذهب قوم غير محقّقين إلى أنّ البرودة عدم الحرارة عمّا من شأنه أن يكون حاراً، فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو خطأ، لأنّا ندرك من الجسم البارد كيفية زائدة على الجسمية المطلقة والعدم غير مدرك، فالبرودة صفة وجودية.

قال: وتُطلَق الحرارةُ على معان أُخَرَ مخالفةٍ للكيفية في الحقيقة.

أقول: لفظة الحرارة تطلق على معان: أحدها: الكيفية المحسوسة من حرارة النار، والثاني: الحرارة المناسبة للحياة وهي شرط فيها وتسمّى الحرارة الغريزية[١] وهي مخالفة لتلك في الحقيقة لأنّ تلك مضادة للحياة والثانية شرط فيها، والثالث: حرارة الكواكب النيّرة وهي مخالفة لما تقدّم.

قال: والرطوبةُ كيفيةٌ تقتضي سهولةَ التشكل، واليبوسةُ بالعكس.

أقول: الرطوبة فسّرها الشيخ بأنّها كيفية تقتضي سهولة التشكل والإتصال والتفرق، والجمهور يطلقون الرطوبة على البلة لا غير فالهواء ليس برطب عندهم، وعند الشيخ أنّه رطب وجعل البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم، كما أنّ الانتفاع هو الرطوبة الغريبة النافذة إلى باطنه والجفاف عدم البلة عمّا من شأنه أن يبتل واليبوسة مقابلة للرطوبة.

قال: وهما مغايرتان للّين والصلابة.

أقول: اللّين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية، فاللّين كيفية يكون الجسم بها مستعداً للإنغمار، ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينفصل عن موضوعه ولا يمتدّ كثيراً ولا يتفرق بسهولة وإنّما يكون قبوله للغمر من الرطوبة وتماسكه من

---

(١) الغريزية في قبال الغريبة. ويقال للغريزية: الروح البخاري.

اليبوسة والصلابة كيفية تقتضي مقابل ذلك.

قال: والثقلُ كيفيةٌ تقتضي حركةَ الجسم الى حيث ينطبق مركزُه على مـركز العالم إن كان مطلقاً، والخفةُ بالعكس، ويقالان بالاضافة باعتبارين.

أقول: لمّا كان الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة صادرتين عن الحرارة والبرودة بحث عنهما. واعلم أنّ كلّ واحد منهما يقال بمعنيين: حقيقي واضافي، فالثقل الحقيقي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى أسفل بحيث ينطبق مـركزه عـلى مركز العالم إذا لم يعقه عائق، والخفة بالعكس وهي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى فوق بحيث يطفو على العناصر وينطبق سطحه على سطح الفلك إن لم يعقه عائق.

وأمّا الاضافي فانّه يقال بمعنيين في كلّ واحدٍ منهما، فالخفيف بالاضافة يقال بمعنيين: أحدهما الذي في طباعه أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المحيط وقد يعرض له أن يتحرك عـن المـحيط ولا تـتضاد هاتان الحركتان، والثاني الذي إذا قيس إلى النار نفسها كانت النار سابقةً له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة.

قال: والميلُ طبيعي وقسري ونفساني.

أقول: الميل هو الذي يسمّيه المتكلّمون اعتماداً، ويـنقسم بـانقسام مـعلوله أعني الحركة إلى طبيعي كميل الحجر المسكن في الهواء والزق في المـاء، وإلى قسري كميل الحجر إلى فوق عند قسره على الصعود، وإلى نفساني كميل الحيوان إلى الحركة حال اندفاعه الإرادي.

قال: وهو العلّة القريبة للحركة، وباعتباره يصدر عن الثابت متغيرٌ.

أقول: الميل هو العلّة القريبة للحركة، وباعتبار تحقّقه يصدر عن الثابت شيءٌ متغيّرٌ وذلك لأنّ الطبيعة أمر ثابت، وكذا القوة القسرية والنفسانية فيستحيل صدور الحركة المتغيرة عنها فلابدّ من أمر يشتد ويـضعف بسـبب مـصادمات المـوانـع الخارجية والداخلية هو الميل يـصدر عـن الطـبيعة ويـقتضي الحـركة فـيحصل

باشتداده سرعة الحركة وشدتها وبضعفه ضد ذلك.

قال: ومختلفُه متضادٌّ.

أقول: يشير إلى عدم امكان اجتماع ميلين مختلفين، وذلك لأنّ الميل يقتضي الحركة إلى جهة والصرف عن أُخرى، فلو اجتمع في الجسم ميلان لاقتضىٰ حركته وتوجهه إلى جهتين مختلفتين وذلك غير معقول، نعم كما يجوز أن يجتمع في جسمٍ واحدٍ حركتان مختلفتان أحداهما بالذات والأُخرى بالعرض، كذلك يجوز اجتماع ميل ذاتي وعرضي كحجر يحمله انسان متحرك فانّ الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتي حال خرق الهواء به وهو ميله العرضي الذي هو للانسان ذاتي، فإذا تجدّد على ذي ميل طبيعي ميل قسري تقاوم السببان أعني الطبيعة والقاسر وحدث ميل القاهر منهما فإن كان القاسر غالباً أخذت الطبيعة والموانع الخارجية في افنائه قليلاً قليلاً ثمّ تقوىٰ الطبيعة ويأخذ الميل القسري في النقص والطبيعة في الزيادة إلى أن يتعادلا، فيبقى الجسم عديم الميل ثمّ تأخذ الطبيعة في الازدياد على التعادل فتوجد ميلاً مشوباً بآثار الضعف[1] ثمّ يشتد الميل ويزداد الضعف فلا

---

(١) وفي (م ص): فتوجد ميلاً مستوياً بازاء الضعف. وعبارته الآتية بعد بضع أسطر: فاذا فرضناه ممنوّاً بالمعاوقة: حرفت هكذا: محفوفاً، وفي بعضها ممنوعاً وفي بعضها مستواً، وفي بعضها بكلمات أُخرى، ونظائر هذا التحريف في الكتاب كثيرة جداً. وكذا الاضافات التي هي إلحاقات الحواشي بالكتاب، وكذا الاسقاط الأُخرى رأينا عدم التعرض بها أجدر وأولىٰ.
واعلم أنّ عبارة المحقّق الطوسي في شرحه على الاشارات المطبوع الرائج موافقةٌ لما اخترناها حيث قال في شرح الفصل السادس من النمط الثاني: فاذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان أعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي، ثمّ تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معاً في إفنائه قليلاً قليلاً وتقوىٰ الطبيعة بحسب ذلك، ويأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل، ثمّ تجدّد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيات ←

يمكن اجتماع ميلين طبيعي وقسري على حدّ الصرافة بل يكون الجسم أبـداً ذا حال متوسط بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد.

قال: ولولا ثبوتُه لَتَساوىٰ ذو العائق وعادِمُه.

أقول: هذا إشارة إلى الدليل على وجود الميل الطبيعي في كلّ جسم[1] قابل للحركة القسرية، وتقريره أنّ المتحرك إذا كان خالياً عن المـعاوقة وقـطع بـميله القسري مسافةً ما فإنّه يقطعها في زمان، فإذا فرضناه ممنوّاً بالمعاوقة قطعها في زمان أطول، فإذا فرضناه مع معاوقة أقلّ من الأُولى على نسبة الزمانين قطعها في زمانٍ مساوٍ لزمان عديم المعاوقة، وذلك محال قطعاً لامتناع تساوي زماني عديم المعاوقة وواجدها.

قال: وعند آخرين هو جـنسٌ بـحسب عـدد الجـهات ومـتماثلٌ ومـختلفٌ باعتبارها.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن الميل وأحكامه على رأي الأوائل شـرع فـي

← المتضادة (ص٤٩ ط شيخ رضا).

(١) هذا لو لم يكن القول بقوة جاذبة الأرض حاكماً عليه. وقد ذهب ثابت بن قرّة من علماء صدر الاسلام الى القول بتجاذب الأرض كما نصّ به المتألّه السبزواري في شرح الأسماء حيث قال في شرح الفصل السادس من الجوشن الكبير عند قـوله‌عليه‌السلام: يـامن اسـتقرت الأرضون باذنه: وقال ثابت بن قرّة: سببه ـ أي سبب ميل الأجزاء الثقيلة من جميع الجوانب الى المركز ـ طلب كلّ جزء موضعاً يكون فيه قربه من جميع الأجزاء قرباً متساوياً اذ عنده ميل المدرة الى السفل ليس لكونها طالبة للمركز بالذات بل لأنّ الجنسية منشأ الانضمام، فقال: لو فرض أنّ الأرض تقطّعت وتفرّقت في جوانب العالم ثمّ اطلقت أجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها (ص٥٣ ط ١) فبما قلنا دريت أنّ مذهب نيوتن في القوة الجاذبة للأرض ليس بمذهب بديع لم يكن قبل ولم يذهب اليه أحد وهو ممّن نطق به وليس إلاّ. وأكثر الآراء الغربية الرائجة الدارجة في أُصول المسائل العـلمية كـانت هكـذا وما منها إلاّ وله أصل رصين في الصحف الاسلامية إلاّ أنّ الناس لغفلتهم عمّا في أيـديهم يأكلون نعمهم ويشكرون الأغيار.

البحث عنه على رأي المتكلّمين وهو جنس على رأيهم تحته ستة أنواع بحسب عدد الجهات الست ثمّ قالوا: إنّ منه ما هو متماثل وهو كلّ ما اختص بجهة واحدة لأنّ تساوي المعلول يستلزم تساوي العلّة، ومنه مختلف وهو ماتعددت جهاته. واختلف أبو علي وأبو هاشم في مختلفه، فقال أبوهاشم: إنّه غير متضاد لاجتماع الميلين في الحجر الصاعد قسراً وفي الحلقة التي يتجاذبها اثنان، وقال أبو علي: إنّه متضاد.

قال: ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مغايراً.

أقول: من أجناس الاعتماد عند أبي هاشم الثقل وهو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلاً، وقال أبو علي[1]: إنّ الثقل راجع إلى تزايد أجزاء الجسم فجعله مغايراً لجنس الاعتماد، وهو خطأ لأنّ تزايد الأجزاء الحقيقية حاصل في الخفيف ولا ثقل له.

قال: ومنه لازمٌ ومفارقٌ.

أقول: ذهب المتكلّمون إلى أنّ الاعتماد منه ما هو لازم وهو الاعتماد نحو الفوق والسفل، ومنه ماهو مفارق وهو المختلف[2] وهو المقتضي للحركة إلى إحدى الجهات الأربع، وإنّما كان مفارقاً لعدم وجوب وقوف الجسم في إحداها أو ذهابه عنها بخلاف الجهتين.

قال: ويفتقر إلى محل لا غير[3].

أقول: لمّا كان الاعتماد عرضاً وكان كلّ عرض مفتقراً إلى محل كان الاعتماد مفتقراً إلى المحل، ولمّا امتنع حلول عرض في محلين كان الاعتماد كذلك، فلأجل

---

(١) هو أبو علي الجبائي المعتزلي.

(٢) كما في (م ق) والنسخ الأُخرى: المجتلب. وقد تقدّم ذكر المختلف في هذه المسألة غير مرّة، وسيأتي أيضاً.

(٣) أي يحتاج الاعتماد الى محل واحد، أمّا الى محل فلكونه عرضاً، وأمّا الى محل واحد فلامتناع حلول عرض في محلين، والقياس بالتأليف وهم. ومدافعة محله أي خفظه.

هذا قال: إنّه يفتقر إلى محل لا غير. وبعض المتكلّمين لمّا طعن في كلّية الحكمين افتقر إلى الاستدلال عليهما هنا، واستدلّوا على الأول بأنّ صفة ذاته وجوب مدافعة محله لصفة ذاته، فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضي نفي الذات، وعلى الثاني بأنّه يكون مساوياً للتأليف لأنّ الافتقار إلى أزيد من محل واحد من خواص التأليف، والاشتراك في أخصّ الصفات يستلزم الاشتراك في الذات.

قال: وهو مقدور لنا.

أقول: ذهب المتكلّمون إلى أنّ الاعتماد مقدور لنا، لأنّه يقع بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادراً عنا.

قال: وتتولد عنه أشياءُ بعضها لذاته من غير شرط، وبعضهابشرط، وبعضها لا لذاته.

أقول: قسّم المتكلّمون الاعتماد بالنسبة إلى ما يتولد عنه إلى أقسام ثلاثة، أحدها: ما يتولد عنه لذاته من غير حاجةٍ إلى شرط وإن كان قد يحتاج اليه أحيانا وهو الأكوان والاعتماد في محلّه وإن كان يولّدهما في غير محله بشرط التماس. وإنّما قلنا: إنّه يتولد عنه الأكوان، لأنّ الجسم يختص بجهة دون أُخرى حال حركته فلابد من مخصّص لتلك الجهة وهو الاعتماد. وقلنا إنّه يولد الاعتماد لوجود الحركة القسرية شيئاً بعد شيء، فانّ المتحرّك يوجد[1] فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الأُولى والاعتماد معاً ثمّ إذا تحرّك ولد الاعتماد حركة أُخرى واعتماداً آخر.

وثانيها: ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الأصوات فإنّها تتولد عنه

---

(١) كما في (د، ش) وفي نسخ أُخرىٰ المحرك مكان المتحرك، ولكن الحقّ هو الأوّل، والأكوان هي الأكوان الأربعة على اصطلاح المتكلّمين وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وسيأتي البحث عنها في مقولة الأين.

بشرط المصاكة لأنّ الصدىٰ موجود في غير محل القدرة وما يتعدّى محل القدرة لا يولده إلاّ الاعتماد وإذا كان ما يتعدّى محل القدرة يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها أولى.

وثالثها: ما يتولد عنه لا بنفسه بل بتوسط وهو الألم والتأليف، فإن الاعتماد يولد المجاورة والتفريق، والمجاورة تولد التأليف، والتفريق يولد الألم.

المسألة السادسة
في البحث عن المبصرات

قال: ومنها أوائل المبصرات وهي اللون والضوء.

أقول: من الكيفيات المحسوسة المبصرات، وقد نبّه بقوله: أوائل المبصرات على أنّ من المبصرات ما يتناوله الحسّ البصري أولاً وبالذات وهو ما ذكره هنا من اللون والضوء، ومنها ما يتناوله بواسطة كغيرهما من المرئيات، فإنّ البصر إنّما يدركها بواسطة هذين وهذا كما قال في الأول، ومنها أوائل الملموسات فإنّ فيه تنبيهاً على أنّ هناك كيفياتٍ تدرك باللمس بواسطة غيرها.

قال: ولكلّ منهما طرفان.

أقول: لكلّ واحد من اللون والضوء طرفان، ففي اللون السواد والبياض وفي الضوء النور الخارق والظلمة، وما عدا هذه فإنّها متوسطة بين هذه كالحمرة والخضرة والصفرة والغبرة وغيرها من الالوان وكالظلّ وشبهه من الأضواء.

قال: وللأول حقيقةٌ.

أقول: ذهب من لا مزيد تحصيل له إلى أنّ الألوان لا حقيقة لها، فإنّ البياض المتخيل أنّما يحصل من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المنقسمة إلى الأجزاء الصغار كما في زبد الماء والثلج، والسواد المتخيل أنّما يتخيل لعدم غور الجسم[1]

---

(١) هذه هي العبارة الصحيحة. والعدم بضمّ العين وسكون الدال المهملتين. والغور بفتح الغين ←

الضوء. والشيخ اضطرب كلامه في البياض، فتارةً جعله كيفية حقيقية وأُخرى أنّه غير حقيقية بل سبب حصوله ماذكر. والحقّ أنّه كيفية حقيقية قائمة بالجسم في الخارج لأنّه محسوس كما في بياض البيض المسلوق فإنّه ليس لنفوذ الهواء فيه لزيادة ثقله بعد الطبخ، وبالجملة فالأُمور المحسوسة غنيّة عن البرهان.

قال: وطرفاه السواد والبياض المتضادان.

أقول: طرفا اللون هما السواد والبياض، وقيّدهما بالمتضادين لأنّ الضدين هما اللذان بينهما غاية التباعد فلأجل ذلك ذكر هذا القيد في الطرفين، وهذا تنبيه على أنّ ما عداهما متوسط بينهما وليس نوعاً قائماً بانفراده كما ذهب اليه بعض الناس من أنّ الألوان الحقيقية خمسة: السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة، ونبّه بقوله: المتضادان على امتناع اجتماعهما خلافاً لبعض الناس حيث ذهب إلى أنّهما يجتمعان كما في الغبرة وهو خطأ.

قال: ويتوقف علىٰ الثاني في الادراك لا الوجودِ.

أقول: ذهب أبوعلي ابن سينا إلى أنّ الضوء شرط وجود اللون، فالاجسام الملونة حال الظلمة تعدم عنها ألوانها لأنّا لا نراها في الظلمة فإمّا أن يكون لعدمها وهو المراد، أو لحصول المانع وهو ما يقال من أنّ الظلمة كيفية قائمة بالمظلم مانعة من الإبصار وهو باطل وإلاّ لمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهدة القريب منها ليلاً وليس كذلك وهو خطأ جداً، لأنّا نقول: إنّما لم تحصل الرؤية لعدم الشرط وهو الضوء لا لانتفاء المرئي في نفسه، ونبّه المصنّف على ذلك بقوله: ويتوقف ـ أي اللون ـ على الثاني ـ أي الضوء ـ في الإدراك لا الوجود.

← المعجمة، والضوء منصوب على المفعولية. وقد حرّفت العبارة في النسخ المطبوعة بصور مشوّهة.

وعبارة الشيخ في الشفاء هكذا: قالوا فأما السواد فيتخيّل لعُدْم غور الجسم وعمقه الضوء والإشفاف معاً (أوّل الفصل الرابع من المقالة الثالثة من نفس الشفاء، ص٣١٣ ج١ ط ١).

قال: وهما متغايران حساً.

أقول: يريد أنّ اللون والضوء متغايران خلافاً لقوم غير محقّقين ذهبوا إلى أنّ الضوء هو اللون، قالوا: إنّ الظهور المطلق هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمة، والمتوسط بينهما هو الظل، والحسّ يدلّ على المغايرة.

قال: قابلان للشدّة والضعف، المتباينان نوعاً.

أقول: كلّ واحدٍ من هذين ـ أعني اللون والضوء ـ قابل للشدّة والضعف وهو ظاهر محسوس، فانّ البياض في الثلج أشدّ من البياض في العاج، وضوء الشمس أشدّ من ضوء القمر. إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الشديد في كلّ نوع يخالف الضعيف منه بالنوع، وذهب قوم إلى أنّ سبب الشدّة والضعف ليس الاختلاف بالحقيقة بل باختلاط بعض أجزاء الشديد بأجزاء الضدّ فيحصل الضعف وإن لم يختلط حصلت الشدّة، وقد بيّنا خطأهم فيما تقدّم.

قال: ولو كان الثاني جسماً لحصل ضدّ المحسوس.

أقول: ذهب من لا تحصيل له إلى أنّ الضوء جسم، وسبب غلطه ما يتوهّم من كونه متحركاً بحركة المضيء، وإنّما كان ذلك باطلاً لأنّ الحسّ يحكم بافتقاره إلى موضوع يقوم به ولا يمكنه تجريده عن محل يقوّمه، فلو كان جسماً لحصل ضدّ هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستغناؤه عن موضوع يحل فيه.

ويحتمل أن يكون قوله: لحصل ضدّ المحسوس، أنّ الضوء إذا أشرق على الجسم ظهر وكلّما ازداد اشراقاً ازداد ظهوراً في الحس، فلو كان جسماً لكان ساتراً لما يشرق عليه فكان يحصل ضدّ المحسوس أعني ضد الاشراق، ويكون كلّما ازداد اشراقه ازداد ستره، لكنّ الحسّ يشهد بضدّ ذلك.

أو نقول: إنّ الحسّ يشهد بسرعة ظهور ما يشرق عليه الضوء، فانّ الشمس إذا طلعت على وجه الأرض أشرقت دفعةً واحدةً، ولو كان الضوء جسماً افتقر إلى زمان يقطع فيه هذه المسافة الطويلة فكان يحصل ضدّ السرعة المحسوسة، فهذه

الاحتمالات كلّها صالحة لتفسير قوله: لحصل ضدّ المحسوس.

وأمّا سبب وهم أُولئك[١] من أنّه متحرك فهو خطأ، لأنّ الضوء يحدث عند المقابلة لا أنّه يتحرك من الجسم المقابل إلى غيره.

قال: بل هو عرض قائم بالمحل معدٌّ لحصول مثله في المقابل.

أقول: لمّا أبطل كونه جسماً ثبت كونه عرضاً قائماً بالمحل، إذ العرض لا يقوم بنفسه وإذا قام بالمحل حصل منه استعداد للجسم المقابل لمحله لتكيّفه بمثل كيفيته كما في الأجسام النيّرة الحاصل منها النور في المقابل، وقد نبّه بذلك على أنّ المضيء أنّما يضيء ما يقابله.

قال: وهو ذاتي و عرضي، أول وثانٍ.

أقول: الضوء منه ذاتي ومنه عرضي، وأيضاً منه ما هو أول ومنه ماهو ثانٍ، فالذاتي يسمّى ضوءاً بقول مطلق وأمّا العرضي وهو الحاصل من المضيء لذاته في غيره فانّه يسمّى نوراً، والأول من الضوء ما حصل عن المضيء لذاته، والثاني ما حصل عن المقابل له كالأرض قبل طلوع الشمس فانّها مضيئة لمقابلتها الهواء المضيء لمقابلة الشمس.

قال: والظلمةُ عدمُ ملكةٍ[٢].

أقول: الظلمة عدم الضوء عمّا من شأنه أن يكون مضيئاً، ومثل هذا العدم المقيد بموضوع خاص يسمّى عدم ملكة، وليست الظلمة كيفيّةً وجوديةً قائمةً

---

(١) باتفاق النسخ كلّها وهو ناظر الى قوله: وسبب غلطه ما يتوهّم من كونه متحركاً.

(٢) ولكن قال الإمام سيّد الساجدين عليه السلام: سبحانك تسمع أنفاس الحيتان في قعور البحار، سبحانك تعلم وزن السماوات، سبحانك تعلم وزن الارض (الأرضين ـ خ ل)، سبحانك تعلم وزن الشمس والقمر، سبحانك تعلم وزن الظلمة والنور، سبحانك تعلم وزن الفيء والهواء، سبحانك تعلم وزن الريح كم هي من مثقال ذرّة. (الصحيفة الثانية السجادية مما جمعه المحدّث الثقة الجليل صاحب الوسائل الشيخ الحرّ العاملي رضوان الله تعالى عليه ص ٢٧٧ ط ١ مصر. وكان من دعائه عليه السلام في التسبيح).

بالمظلم كما ذهب اليه من لا تحقيق له، لأنّ المبصر لا يجد فرقاً بين حالتيه عند فتح العين في الظلمة وبين تغميضها في عدم الإدراك، فلو كانت كيفيةً وجودية لحصل الفرق. وفي هذا نظر فانّه يدلّ على انتفاء كونها كيفيةً وجوديةً مدركةً لا على أنّها وجوديةٌ مطلقاً(١).

المسألة السابعة
في البحث عن المسموعات

قال: ومنها المسموعات وهي الأصوات الحاصلة من التموّج المعلول للقرع والقلع.

أقول: من الكيفيات المحسوسة الأصوات وهي المدركة بالسمع. واعلم أنّ الصوت عرض قائم بالمحل، وقد ذهب قوم غير محقّقين إلى أنّ الصوت جوهر(٢) ينقطع بالحركة وهو خطأ، لأنّ الجوهر يدرك باللمس والبصر والصوت ليس كذلك.

وذهب آخرون إلى أنّه عبارة عن التموّج الحاصل في الهواء من القلع أو القرع، وآخرون قالوا: إنّه القلع أو القرع.

وهذان المذهبان باطلان، وسبب غلطهم أخذ سبب الشيء مكانه فانّ الصوت معلول للتموّج المعلول للقرع أو القلع وليس هو أحدها لأنّها تدرك بحس البصر بخلاف الصوت. إذا عرفت هذا فاعلم أنّ القلع أو القرع إذا حصل حدث تموّج بين القارع والمقروع في الهواء وانتقل ذلك التموّج إلى سطح الصماخ فأدرك الصوت، ولا نعني بذلك أنّ تموّجاً واحداً ينتقل بعينه إلى الصماخ بل يحصل تموّج بعد تموّج عن صدمٍ بعد آخر كما في تموّج الماء إلى أن يصل إلى الحسّ.

---

(١) وهي العبارة الصحيحة اتفقت النسخ الستّ الأصلية وما في المطبوعة: «لا على انتفاء كونها وجودية مطلقاً» مصحّفة جدّاً، وكم لها من نظير في الكتاب أعرضنا عن التعرّض بها خوفاً للاسهاب.

(٢) باتفاق النسخ الستّ الأولى: الصوت جواهر، على صيغة الجمع.

قال: بشرط المقاومة.

أقول: القرع أنّما يحصل معه الصوت إذا حصلت المقاومة بين القارع والمقروع، فانّك لو ضربت خشبةً على وجه الماء بحيث تحصل المقاومة فانّه يحدث الصوت، ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت، ولا يشترط الصلابة لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك.

قال: في الخارج.

أقول: ذهب قوم إلى أنّ الصوت ليس بحاصل في الخارج بل إنّما يحصل عند الصماخ، وهو ما إذا تموّج الهواء وانتهى التموّج إلى قرع سطح الصماخ فيحصل الصوت وهو خطأ، وإلاّ لم تدرك الجهة ولا البُعد كما في اللّمس حيث كان إدراكه بالملاقاة. ولا يمكن أن يقال: إنّ إدراك الجهة أنّما كان لأنّ القرع توجّه من تلك الجهة وإدراك البُعد، لأنّ ضعف الصوت وقوته يدلّ على القُرب والبُعد[1] لأنّا لو سددنا الأُذن اليسرىٰ لأدركنا باليمنىٰ جهةَ الصوتِ الحاصل من الجهة اليسرىٰ والضعف لو كان للبُعد لم نفرّق بين القوي البعيد والضعيف القريب.

قال: ويستحيل بقاؤه لوجوب إدراك الهيئة الصورية.

أقول: الصوت يستحيل عليه البقاء خلافاً للكرامية، والدليل عليه أنّا إذا سمعنا لفظةَ زيدٍ[2] أدركنا الهيئة الصورية أعني ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض، ولو كانت أجزاءُ الحروف باقيةً لم يكن إدراك هذا الترتيب أولىٰ من باقي التركيبات الخمسة.

قال: ويحصل منه آخرُ.

أقول: الصوت أنّما يحصل باعتبار التموّج في الهواء الواصل إلى سطح

---

(١) تقدّم كلامنا فيهما.

(٢) وفي (م): إذا وصعنا لفظةَ زيدٍ، والتركيبات الخمسة هي غير كلمة زيد من حروف زيد وهي: يزد، ديز، زدي، دزي، يدز.

الصماخ، وقد بيّنا وجوده في الخارج فإذا تأدّىٰ التموّج إلى جسمٍ كثيفٍ مقاومٍ لذلك التموّج ردّه، فحصل منه تموّج آخر وحصل من ذلك التموّج الآخر صوت آخر هو الصدىٰ، والظاهر أنّ هذا الصدىٰ أنّما يحصل من تموّج الهواء الحاصل بين الهواء المتموّج المتوجّه إلى المقاوم وبين ذلك المقاوم لا من الهواء المتوجّه بعد صدمه للمقابل وان كان فيه احتمال، وكلام المصنّف ﷺ محتمل لهما لأنّ قوله: ويحصل منه آخر يحتمل كلا المعنيين.

قال: وتعرض له كيفيةٌ مميّزةٌ، تُسمّىٰ باعتبارها حرفاً.

قوله: تعرض للصوت كيفيةٌ يتميّز بها عن صوت آخر مثله تميّزاً في المسموع يسمّى الصوت باعتبار تلك الكيفية حرفاً وهي حروف التهجّي وحصرها غير معلوم بالبرهان.

قال: إما مصوِّتٌ أو صامتٌ، متماثلٌ أو مختلفٌ بالذات أو بالعرض.

أقول: تنقسم الحروف إلى قسمين[١]: مصوّت وصامت، فالمصوّت هو حرف المد واللين أعني الواو والألف والياء، وهي أنّما تحصل في زمان، وإمّا صامت وهو ما عداها. والصامت إمّا متماثل كالجيم والجيم أو مختلف، والمختلف إمّا بالذات كالجيم والحاء أو بالعرض وهو إمّا أن يكون أحد الجيمين مثلاً ساكناً والآخر متحركاً أو يكون أحدهما متحركاً بحركة والآخر بضدّها.

قال: وينتظم منها الكلامُ بأقسامه.

أقول: هذه الحروف المسموعة إذا تألفت تأليفاً مخصوصاً أي بحسب الوضع سمّيت كلاماً، فحدّ الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة ويدخل

---

(١) ينبغي التوجّه الى التميز بين الحروف المصوتة أو الصامتة هاهنا وبين مافي العلم الارثماطيقي، لأنّ في ذلك العلم اصطلاحاً آخر في الصامتة ففيه تسمّى أربعة عشر حرفاً صامتة تجمعها هذه الكلمات الأربع: أحد، رسص، طعكل، موهلاً. وذكروا لها خواصّ وآثاراً معجبة وراجع في المقام الأسفار أيضاً (ج ٢ ط ١ ص ٣٣).

فيه المفرد وهو الكلمة الواحدة، والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكـذب، وغير المحتمل لهما من الأمر والنهي والاستفهام والتعجب والنـداء وغـير التـام التقييدي وغيره، وإلى هذا أشار بقوله: بأقسامه.

قال: ولا يعقل غيره[1].

---

(١) ردّ على الأشاعرة.اعلم أنـّما الأوائل ذهبوا ـ من قوله سبحانه: ﴿وكلّم الله موسىٰ تكليماً﴾ ونحوه ـ الى القول بأنّ الله متكلم والقرآن كلام الله، ثمّ الى أنّ القرآن قديم، إجلالاً للقرآن ثمّ اقتفاهم الأشاعرة فانجرّ الأمر إلى أن أفتوا بأنّ من قال بخلق القرآن أي حدوثه فهو مبدع بل كافر. ثمّ لمّا قابلوا الاعتراضات الكثيرة من أرباب العقول القائلين بأنّ القرآن مخلوق أي حادث تمسّكوا لتنبيت اعتقادهم وانفاذه ردّاً على المعترضين عليهم بالكلام النفسي. وقالوا: إنّ الكلام نفسي ولفظي، والقرآن كلام قديم بالمعنى الأول، والثاني المخلوق الحادث دالّ عليه وهذا متصرّم الحدوث دون الأوّل. ثمّ لمّا واجهوا اعتراضات القول في الكلام النفسي بأنـّه أيّ نحو من الكلام تمسكوا بأنـّه كلام ليس بخبر ولا أمر ولا نهي ولا يدخل فيه ماضٍ ولا حال ولا استقبال ولا غيرها من أحكام الكلام اللفظي ولا أحكام الكلام الخيالي. وقد تمسك الفخر الرازي في المحصّل في اثبات الكلام النفسي بـقول الأخـطل (ص١٢٦ ط الآستانه):

إنّ الكلام لفـي الفـؤاد وإنّـما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال المصنّف أعني المحقّق الطوسي في نقد المحصّل ردّاً عليه: الاستدلال بـهذا البـيت ركيك وهو يقتضي أن يقال للاخرس: متكلم، لكونه بهذه الصفة. وقال في النقد أيضاً: فقد صارت مسألة قدم الكلام الى أن قام العلماء وقعدوا وضرب الخلفاء الأكابر لأجلها بالسوط بل بالسيف مبتنية على هذا البيت الذي قاله الأخطل، والأعجب تكفيرهم من يأبى القول بهذا الأمر المحال.

وقد أصرّ الفخر في محصّله بأنّ كلام الله تعالى قديم وهو إمام الأشاعرة، ومرادهم من الكلام هذا هو النفسي.

وقال شارح المقاصد: وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القـرآن ينبغي أن يحمل ما نقل من مناظرة أبي حنيفة وأبي يوسف ستة أشهر ثمّ استقرّ رأيهما على أنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر.

وفي شرح القوشجي: الحنابلة قالوا: كلامه تعالى حروف وأصوات يقومان بذاته وأنـّه قديم، وقد بالغوافيه حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف أيضاً قديمان فضلاً عن المصحف.

أقول: يريد أنّ الكلام إنّما هو المنتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره وهو ما أطبق عليه المعتزلة. والأشاعرة أثبتوا معنىً آخر سمّوه الطلب والكلام[١] النفساني غير مؤلف من الحروف والأصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير للإرادة، لأنّ الانسان قد يأمر بما لا يريد إظهاراً لتمرّد العبد عند السلطان فيحصل عذره في ضربه، ومغاير لتخيّل الحروف لأنّ تخيّلها تابع لها ومختلف باختلافها، وهذا المعنى لا يختلف وظاهر أنّه مغاير للحياة والقدرة وغيرهما من الأعراض، والمعتزلة بالغوا في انكار هذا المعنى وادّعوا الضرورة في نفيه وقالوا: الأمر أنّما يعقل مع الإرادة وليس الطلب مغايراً لها[٢] وحينئذٍ يصير النزاع هنا لفظياً.

المسألة الثامنة
في البحث عن المطعومات

قال: ومنها المطعومات التسع الحادثة من تفاعل الثلاث في مثلها.

← وفي الملل والنحل للشهرستاني: قال أبو الحسن الأشعري: الباري تعالىٰ متكلّم بكلام وكلامه واحد، والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الانبياء عليهم السلام دلالاتٌ على الكلام الأزلي والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلي، والفرق بين القراءة والمقرو والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث والمذكور قديم. انتهى ملخصاً (ص ٩٦ ج ١ ط مصر).

فما يعني بقوله: وكلامه واحد؟ فإن أراد علمه البسيط الأحدي القرآني الجمعي فلم يجعل الكلام قسيم العلم، ثمّ ما يعني في قوله: والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة. والأمر: أرفع من هذه الأقاويل، وبعض إشاراتنا في رسالتنا الفارسية المسمّاة بالقرآن والانسان يجديك في المقام. وبالجملة إن أرادوا بالكلام النفسي علمه الأزلي الذاتي البسيط الأحدي القرآني الجمعي، وباللفظي الفرقان المُحْدَث الكتبي أو اللفظي وإلّا فلا فائدة في قيل وقال.

(١) كما في (م)، والنسخ الأُخرى خالية عن الطلب إلاّ الثانية منها بعد كتابته مدّ على وجهه خط البطلان. ولكن ذيل الشرح يؤيد ما في نسخة (م) حيث يقول: وليس الطلب مغايراً لها.

(٢) وهذا البحث عن الطلب والإرادة تطرق في أُصول الفقه أيضاً، وقد بسطوا الكلام فيهما في كتبهم غاية البسط بل ألفوا فيه رسائل.

أقول: المشهور عند الأوائل أنّ الجسم إن كان عديمَ الطعمِ فهو التفه، وتعدّ التفاهة من الطعوم التسعة، وإن كان ذا طعمٍ لم ينفك عن أحد الطعوم الثمانية وهي: الحلاوة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والدسومة. وهذه الطعوم التسعة تحصل من تفاعل ثلاث كيفيات هي: الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها في العدد، أعني ثلاث كيفيات لا مثلها في الحقيقة وهي: الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة. فانّ الحار إن فعل في الكثيف حدثت المرارة، وفي اللطيف الحرافة، وفي المعتدل الملوحة. والبارد إن فعل في الكثيف حدثت العفوصة، وفي اللطيف الحموضة، وفي المعتدل القبض. والمعتدل إن فعل في اللطيف حدثت الدسومة، وفي الكثيف الحلاوة، وفي المعتدل التفاهة.

المسألة التاسعة
في البحث عن المشمومات

قال: ومنها المشمومات ولا أسماءَ لأنواعها إلاّ من حيث الموافقة والمخالفة.

أقول: من أنواع الكيفيات المحسوسة الروائح المدركة بحاسة الشم، ولم يوضع لأنواعها أسماء مختصة بها كما وضعوا لغيرها من الأعراض، بل ميّزوا بينها من حيث الموافقة والمخالفة، فيقال: رائحة طيبة ورائحة منتنة، أو من حيث اضافتها إلى المحل كرائحة المسك.

المسألة العاشرة
في البحث عن الكيفيات الاستعدادية

قال: والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني من أقسام الكيف الأربعة وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يترجّح به القابل في

أحد جانبي قبوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض ـ أعني الوجود والعدم ـ وذلك لأنّ الرجحان لايزال يتزايد في أحد طرفي الوجود والعدم إلى أن ينتهي اليهما، فذلك الرجحان القابل للشدّة والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم، وهذا الرجحان إن كان نحو الفعل فهو القوة، وإن كان نحو الانفعال فهو اللاقوة.

المسألة الحادية عشرة
في البحث عن الكيفيات النفسانية

قال: والنفسانية حالٌ أو ملكةٌ.

أقول: هذا هو القسم الثالث من أقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية، ونعني بها المختصة بذوات الأنفس وهي إمّا أن تكون سريعة الزوال وتسمّى حالاً لسرعة زوالها، وإمّا بطيئة الزوال وتسمّى ملكةً، والفرق بينهما ليس بفصول مميّزة بل بعوارض خارجية وربّما كان الشيء حالاً ثم صار بعينه ملكةً.

المسألة الثانية عشرة
في البحث عن العلم بقول مطلق

قال: منها العلم وهو إمّا تصور أو تصديق[1] جازم مطابق ثابت.

---

(١) العلم المقسم للتصور والتصديق هو الحصولي الارتسامي لا مطلق العلم. والبحث عن العلم على شعوبه من أغمض المسائل الحكمية، ولنا رسالة فيه لعلّها مفيدة في موضوعها.
ثمّ عدّ العلم من الكيفيات فيه ما فيه لأنّ الكيف عرض والعرض لا يكون مؤثراً في حقيقة الموضوع وجوهره والعلم يخرج النفس من الظلمة الى النور ويصير عينها وأنّى للعرض هذه الشأنية؟! بل العلم من حيث إنّه يجعل وجود النفس قوياً ويخرجها من الضيق الى السعة فهو من حيث الوجود خارج عن المقولات. اللهمّ إلّا أن يقال: مفهومه كيف نفساني، تفصيل البحث يطلب في رسالتنا في العلم.

أقول: من الكيفيات النفسانية العلم، وقسّمه إلى التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن، وإلى التصديق الجازم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبة أحد المتصورين إلى الآخر إيجاباً أو سلباً. وإنّما شرط في التصديق الجزم لأنّ الخالي منه ليس بعلم بهذا المعنى وإن كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وإنّما هو الظن، وشرط المطابقة لأنّ الخالي منها هو الجهل المركّب، وشرط الثبات لأنّ الخالي منه هو التقليد، أمّا الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصة.

قال: ولا يُحدُّ.

أقول: اختلف العقلاء في العلم، فقال قوم: إنّه لا يحدّ لظهوره، فانّ الكيفيات الوجدانية لظهورها لا يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد الشيء بالأخفى والعلم منها، ولأنّ غير العلم أنّما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور. وقال آخرون: يحدّ. فقال بعضهم: إنّه اعتقاد أنّ الشيء كذا مع اعتقاد أنّه لايكون إلاّ كذا. وقال آخرون: إنّه اعتقاد يقتضي سكون النفس، وكلاهما غير مانعين.

قال: ويقتسمان الضرورةَ والاكتسابَ.

أقول: يريد أنّ كلّ واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى الضروري والمكتسب، يريد بالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب، ومن التصديق ما يكفي تصور طرفيه في الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر إيجاباً أو سلباً، وبالمكتسب ضدّ ذلك فيهما.

المسألة الثالثة عشرة
في أنّ العلم يتوقف على الانطباع

قال: ولابدّ فيه من الانطباع[1].

---

(١) بل الأمر أرفع من الانطباع. وقول الشارح: لا تحقّق لها في الخارج، كثيراً مّا يراد من ←

أقول: اختلف العلماء في ذلك، فذهب جمهور الأوائل إلى أنّ العلم يستدعي انطباع المعلوم في العالم وأنكره آخرون، احتجّ الأولون بأنّا قد ندرك أشياء لا تحقّق لها في الخارج، فلو لم تكن منطبعةً في الذهن كانت عدماً صرفاً ونفياً محضاً فيستحيل الاضافة اليها.

واحتجّ الآخرون بوجهين، الأول: أنّ التعقل لو كان هو حصول صورة المعقول في العاقل لزم أن يكون الجدار المتصف بالسواد متعقلاً له، والتالي باطل فكذا المقدم. الثاني: أنّ الذهن قد يتصور أشياء متقدرة فيلزم حصول المقدار فيه فيكون متقدراً، والجواب عنهما سيأتي.

قال: في المحل المجرّد القابل(١).

أقول: هذا إشارة إلى الجواب عن الاشكالين، وتقريره أنّ المحل الذي جعلناه عاقلاً مجرّد عن المواد كلّها، والمجرّد لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه، فانّ صورة المقدار لايلزم أن تكون مقداراً، وأيضاً هذه الصورة القائمة بالعاقل حالة في محل قابل لها فلهذا كان عاقلاً لها، أمّا الجسم فليس محلّاً قابلاً لتعقل السواد فلا يلزم أن يكون متعقلاً له.

قال: وحلولُ المثال مغايرٌ.

أقول: هذا إشارة إلى كيفية حلول الصورة في العاقل، وتقريره أنّ الحال في العاقل أنّما هو مثال المعقول وصورته(٢) لا ذاته ونفسه، ولهذا جوّزنا حصول

← الخارج نفس الأمر، فالصور العلمية المحقّقة لها نفسيّة في متن الحقائق الوجودية بمراتبها ومدارجها، ثمّ إنّ استدلالهم هذا من إحدى الدلالات على اثبات الوجود الذهني على مذاق القوم.

(١) القبول والانطباع والارتسام ونظائرها رائجة في ألسنة المشّاء، والأمر كما قلنا فوق هذه العبارات، ثمّ إنّ العلم صورة عارية عن المادة وأحكامها فوعاؤه أعم من الواهب والمتهب يجب أن يكون من سنخه، فالنفس ومخرجها من النقص والكمال ليسا من هذه النشأة الأولىٰ الطبيعية.

(٢) الصورة بمعنى ماهو الشيء بالفعل فالعلم هو إدراك النفس صورة الشيء بهذا المعنى ←

صورة الأضداد في النفس ولم نجوّز حصول الأضداد في محلّ واحد في الخارج، فعلم أنّ حلول مثال الشيء وصورته مغاير لحلول ذلك الشيء، ولمّا كان هذا الكلام مما يستعان به على حلّ ما تقدم من الشكوك ذكره عقيبه.

قال: ولا يمكن الاتحاد(١).

أقول: ذهب قوم من أوائل الحكماء إلى أنّ التعقل أنّما يكون باتحاد صورة المعقول والعاقل وهو خطأ فاحش فانّ الاتحاد محال على ماتقدم، ويلزمه أيضاً المحال من وجه آخر وهو اتحاد الذوات المعقولة.

وكذلك ذهب آخرون إلى أنّ التعقل يستدعي اتحاد العاقل بالعقل الفعّال وهو خطأ لما تقدم ولاستلزامه تعقل كلّ شيءٍ عند تعقل شيءٍ واحدٍ.

قال: ويختلف باختلاف المعقول.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب قوم إلى جواز تعلّق علم واحد بمعلومين

← وعطف على المثال الصورة ليفيد أنّ المثال بمعنى ماهو الشيء بالفعل. وراجع في تفصيل ذلك الفصل السابع من نفس الاشارات حيث يقول الشيخ: إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثّلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك. والى بيان الخواجه في الشرح حيث يقول: يقال تمثل كذا عند كذا إذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله. والى الفصل التاسع من النمط السادس منه حيث يقول: لا تجد إن طلبت مخلصاً إلاّ أن تقول أنّ تمثل النظام الكليّ في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه... الخ. والى الفصل التاسع من النمط الثامن منه حيث يقول: وكمال الجوهر العقل أن تتمثل فيه جلية الحق الأول قدر مايمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصّه ثم يتمثّل فيه الوجود كلّه على ماهو عليه مجرّداً عن الشوب... الخ.

ومع الغور والخوض في تلك الكلمات الكاملة تحصّل أنّ ماشنّع القوم على المشّاء بأنّهم ذهبوا الى أنّ ذات الأوّل تعالى محل الصور والارتسام ليس على ماينبغي، فانّ التشنيع يردّ عليهم لو كان المثال بمعنى الشبح والشكل ونحوهما، فتدبّر.

(١) بل الاتحاد محقّق وليس إلاّ. وكتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول كافل انحاء المباحث عنه في المسألتين أي مسألة اتحاد صورة المعقول والعاقل، ومسألة اتحاد العاقل بالعقل الفعال.

ومنعه آخرون وهو الحق، **لأنّا** قد بيّنا أنّ التعقل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، وصور الأشياء المختلفة تختلف باختلافها فلا يمكن أن تكون صورة واحدة لمختلفين فلا يتعلق علم واحد باثنين وإنّما جوز ذلك من جعل العلم أمراً وراء الصورة.

قال: كالحال والاستقبال.

أقول: هذا إشارة إلى إبطال مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا إلى أنّ العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال، فقالوا: إنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد. وإنّما دعاهم إلى ذلك ماثبت من أنّ الله تعالى عالم بكل معلوم، فإذا علم أنّ زيداً سيوجد ثمّ وجد فإن زال العلم الأول وتجدّد علم آخر لزم كونه تعالى محلاً للحوادث وإن لم يزل كان هو المطلوب. وهذا خطأ فاحش فإنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد علم بالعدم الحالي والوجود في ثاني الحال، والعلم بأنّ الشيء موجود غير مشروط بالعدم الحالي بل هو منافٍ له فيستحيل اتحادهما. والوجه في حلّ الشبهة المذكورة ما التزمه أبوالحسين هنا من أنّ الزائل هو التعلقات الحاصلة بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه، وسيأتي زيادة تحقيق في هذا الموضع[١] إن شاء الله تعالى.

قال: ولا يُعقل إلاّ مضافاً فيقوىَ الاشكالُ مع الاتحاد.

أقول: اعلم أنّ العلم وإن كان من الكيفيات الحقيقية القائمة بالنفس فإنّه لا يعقل إلاّ مضافاً إلى الغير، فإنّ العلم علم بالشيء ولا يعقل تجرّده عن الاضافة حتى أنّ بعضهم توهم أنّه نفس الاضافة[٢] الحاصلة بين العالم والمعلوم ولم يثبت

---

(١) كما في (م ش ز د) وفي (ص) وحدها: في هذا الموضوع.

(٢) وهو الفخر الرازي وأتباعه، قال الفخر: لست أفتي أنّ العلم من أي مقولة إن لم يكن من مقولة الإضافة، انتهى. أقول: لو سئل الفخر عن علمه بنفسه فيقال له: هل العلم حاصل لنفسك بذاتها أم لا ؟ فيقرّ بعدم الاضافة لأنّ بين الشيء ونفسه لا يتحقق إضافة. ثمّ العجب ←

أمراً حقيقياً مغايراً للاضافة. إذا عرفت هذا فإنّ الإشكال يقوى مع الاتحاد.هكذا قاله المصنّف رحمه الله والذي يلوح منه أنّ العاقل والمعقول إذا كانا شيئاً واحداً كما إذا عقل نفسه توجّه الاشكال عليه بأن يقال: أنتم قد جعلتم العلم صورةً مساوية للمعلوم في العالم، وهذا لا يتأتّى هاهنا لاستحالة اجتماع الأمثال، ويقوى الاشكال باعتبار الاضافة إذ الاضافة أنّما تعقل بين شيئين لا بين الشيء الواحد ونفسه فلا يتحقّق علم الشيء بذاته.

والجواب عن الأول أنّ العلم أنّما يستدعي الصورة لو كان العالم عالماً بغيره، أمّا عالم ذاته فانّ ذاته يكفي في علمه من غير احتياج إلى صورة اُخرى.

وعن الثاني أنّ العاقل من حيث إنّه عاقل مغاير له من حيث إنّه معقول

← أنّه كيف ذهب الى أنّ أشرف البضاعة الانسانية هو أضعف المقولات الاعتباري، وإنّما ذهب في العلم إلى الاضافة ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وتفصيل ذلك يطلب في شرح الخواجه على الفصل السابع من نفس الاشارات في العلم.

قال صدر المتألّهين في الفصل الحادي عشر من الطرف الأول من المسلك الخامس من الأسفار (ج ١ ط ١ ص٢٨٨) والعجب من هذا المسمّى بالإمام كيف زلّت قدمه في باب العلم حتى صار الشيء الذي به كمال كلّ حيّ وفضيلة كلّ ذي فضل والنور الذي يهتدي به الإنسان الى مبدئه ومعاده، عنده من أضعف الأعراض وأنقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود؟ أمَا تأمّل في قوله تعالى في حق السعداء: ﴿نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم﴾؟ أمَا تدبّر في قول‌الله سبحانه ﴿ومن لم يجعل‌الله له نوراً فماله من نور﴾؟ وفي قوله: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾؟ ألم ينظر في معنى قول رسوله عليه وآله السلام: الايمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن؟ فهذا وأمثاله كيف تكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصّل لها خارجاً وذهناً إلاّ بحسب تحصّل حقيقة الطرفين ؟!.

وقال في الفصل الرابع من القسم الثاني من الجواهر والأعراض من الأسفار (ج٢ ط١ ص ٣٩): قال فخر المناظرين ـ الى قوله : ـ وأمّا العلم والإدراك مطلقاً فليس كما زعمه هذا النحرير ـ يعني به فخر المناظرين ـ عبارة عن إضافة محضة بين العالم ومعلومه من غير حاجة الى وجود صورة، وإلاّ فلم يكن منقسماً الى التصوّر والتصديق، ولا أيضاً متعلقاً بالمعدوم حين عدمه، ولا أيضاً حصل علم الشيء بنفسه، إذ لا إضافة بين الشيء والمعدوم، ولا بينه وبين نفسه، بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة... الخ.

فأمكن تحقّق الاضافة، ولأنّ العالم هو الشخص والمعلوم هو الماهية الكلية.

وهذان رديان، أمّا الأول فلأنّ المغايرة بين العاقل من حيث إنّه عاقل والمعقول من حيث إنّه معقول متوقفةٌ على التعقل، فلو جعلنا التعقّل متوقّفاً على هذا النوع من التغاير دار. وأمّا الثاني فلأنّ العالم هاهنا يكون عالماً بجزئه وليس البحث فيه.

قال: **وهو عرض[1] لوجود حدّه فيه.**

أقول: ذهب المحقّقون إلى أنّ العلم عرض وأكثر الناس كذلك في العلم بالعرض، واختلفوا في العلم بالجوهر فالذين قالوا: إنّ العلم اضافة بين العالم والمعلوم، قالوا: إنّه عرض أيضاً. والذين قالوا: إنّ العلم صورة اختلفوا فقال بعضهم: إنّه جوهر لأنّ حدّه صادق عليه إذ الصورة الذهنية ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وهذا معنى الجوهر، والمحقّقون قالوا: إنّه عرض أيضاً لوجود حدّ العرض فيه فانّه موجود حال في النفس لاكجزء منها وهذا معنى العرض. واستدلال القائلين بأنّه جوهر خطأ، لأنّ الصورة الذهنية يمتنع وجودها في الخارج وإنّما الموجود ما هي مثال له.

المسألة الرابعة عشرة
في أقسام العلم

قال: **وهو فعلي وانفعالي وغيرهما.**

أقول: العلم منه ما هو فعلي وهو المحصل للأشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته، وكما إذا تصوّرنا نقشاً لم نستفد صورته من الخارج ثمّ أوجدنا في الخارج ما يطابقه، ومنه انفعالي وهو المستفاد من الأعيان الخارجية كعلمنا بالسماء والأرض وأشباههما، ومنه ما ليس أحدهما كعلم واجب الوجود

---

(١) بل هو فوق المقولة وجوداً.

تعالى بذاته.

قال: وضروريٌ أقسامه ستّة، ومكتسبٌ.

أقول: قد تقدّم أنّ العلم إمّا ضروري وإمّا كسبي، ومضىٰ تفسيرهما، وأقسام الضروريّ ستة: البديهيات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا لسبب خارجي سوىٰ تصوّر طرفيها كالحكم بأنّ الكلّ أعظم من الجزء وغيره من البديهيات. الثاني: المشاهدات وهي إمّا مستفادة من حواس ظاهرة كالحكم بحرارة النار أو من الحواس الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر، أو بالوجدان من النفس لا باعتبار الآلات مثل شعورنا بذواتنا وبافعالنا. الثالث: المجرّبات وهي قضايا تحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بأنّ الضرب بالخشب مؤلم، وتفتقر إلى أمرين المشاهدة المتكررة والقياس الخفي وهو أنـّه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن دائماً ولا أكثرياً، والفارق بين هذه وبين الاستقراء هو القياس. الرابع: الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفادة نور القمر من الشمس، وتفتقر إلى المشاهدة المتكررة والقياس الخفي إلاّ أنّ الفارق بين هذه وبين المجرّبات أنّ السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهيّة، وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين. الخامس: المتواترات وهي قضايا تحكم بها النفس لتوارد أخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق بين المخبرين والتواطؤ. السادس: فطرية القياس وهي قضايا تحكم بها النفس باعتبار وسط لا ينفكّ الذهن عنه.

قال: وواجبٌ وممكنٌ.

أقول: العلم ينقسم إلى واجب وهو علم واجب الوجود بذاته، وإلى ممكن وهو ما عداه، وإنّما كان الأول واجباً لأنـّه نفس ذاته الواجبة.

قال: وهو تابع[١] بمعنىٰ أصالة مُوازيهِ[٢] في التطابق.

أقول: اعلم أنّ التابع يطلق على ما يكون متأخّراً عن المتبوع، وعلى ما يكون مستفاداً منه، وهما غير مرادين في قولنا: العلم تابع للمعلوم، فانّ العلم قد يتقدم المعلوم زماناً وقد يفيد وجوده كالعلم الفعلي. وإنّما المراد هنا كون العلم والمعلوم متطابقين بحيث إذا تصورهما العقل حكم بأصالة المعلوم في هيئة التطابق وأنّ العلم تابعٌ له وحكايةٌ عنه وأنّ ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم، وعلى هذا التقدير يجوز تأخّر المعلوم الذي هو الأصل عن تابعه فانّ العقل يجوز تقدّم الحكاية على المحكي.

قال: فزال الدور.

أقول: الذي يفهم من هذا الكلام أمران، أحدهما: أن يقال: قد قسّمتم العلم إلى أقسام من جملتها الفعلي الذي هو العلّة في وجود المعلوم، وهاهنا جعلتم جنس العلم تابعاً فلزمكم الدور، إذ تبعية الجنس تستلزم تبعية أنواعه. وتقرير الجواب عن هذا أن نقول: نعني بتبعية العلم ماقرّرناه من كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه إذا تصورهما العقل حكم بأنّ الأصل في هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم وأنّ

---

(١) وبمعنى آخر العلم تابع حيث يعطي الأعيان الثابتة مايطلبه كلّ واحد منها باقتضاء عينه الثابت فلا دور، والبحث عنه يطلب في عدة مواضع من شرح القيصري على فصوص الحكم (ص١٧، ١٠٤، ١٧٩، ٢٠٠، ٢٧٠ ط ١) وفي مصباح الانس (ص٨٣ ط ١).

(٢) كما في (م ز). وهو الصواب على موازاة قوله الآتي في المسألة الرابعة عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث: «فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه». باتفاق النسخ كلّها، ص ٣٥٤. وفي (ت): موازنه، بالنون، وفي (ش): موازنته. وفي (د): موازاته. وفي بعض النسخ: مقارنه.

ويؤيد المختار تعبير الشيخ في الهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص٦٣٦) حيث قال في كمال النفس الناطقة: فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّه. وكذا قوله في رابع النمط الخامس من الاشارات: مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير.

ما عليه العلم فرع عليه[١]، ووجه الخلاص من الدور بهذا التحقيق أنّ العلم الفعلي محصل للمعلوم في الخارج لا مطلقاً.

الثاني: أن يقال: المتبوع يجب أن يتقدّم التابع بأحد أنواع التقدّم الخمسة، وهاهنا لا تقدّم بالشرف ولا بالوضع لأنّهما غير معقولين فبقي أن يكون التقدّم هنا بالذات أو بالعلّية أو بالزمان، وعلىٰ هذه التقادير الثلاثة يمتنع الحكم بتأخّر المتبوع عن التابع في الزمان ولاشكّ في أنّ علم الله تعالى الأزلي، والعلوم السابقة على الصور الموجودة في الخارج متقدّمة بالزمان، والمتأخر عن غيره بالزمان يمتنع أن يكون متقدّماً عليه بنوع ما من أنواع التقدمات بالاعتبار الذي كان به متأخراً عنه، والجواب عنه ماتقدّم أيضاً.

المسألة الخامسة عشرة
في توقّف العلم على الاستعداد

قال: ولابدّ فيه من الاستعداد أمّا الضروري فبالحواس وأمّا الكسبي فبالأول.

أقول: قد بيّنا أنّ العلم إمّا ضروري وإمّا كسبي، وكلاهما حصل بعد عدمه إذ الفطرة البشرية خلقت أولاً عاريةً عن العلوم ثمّ يحصل لها العلم بقسميه، فلابدّ من استعداد سابق مغاير للنفس وفاعل للعلم، فالضروريّ فاعله هو الله تعالى إذ القابل لا يخرج المقبول من القوة إلى الفعل بذاته وإلاّ لم ينفك عنه، وللقبول درجات مختلفة في القُرب والبُعد. وإنّما تستعد النفس للقبول على التدريج فتنتقل من أقصىٰ مراتب البُعد إلى أدناها قليلاً قليلاً لأجل المعدّات التي هي الإحساس بالحواس على اختلافها والتمرّن عليها وتكرارها مرةً بعد أُخرى، فيتم الاستعداد

---

(١) ولكن في (ص): هو فاعلية المعلوم وأنّ فاعلية العلم فرع عليه، وهي لا تفيد معنىً محصّلاً والظاهر أنّها محرّفة.

لافاضة العلوم البديهية الكلّية من التصورات والتصديقات فهي كلّيات تلك المحسوسات[١].

وأمّا النظرية فانّها مستفادة من النفس أو من الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهية، أمّا في التصورات فبالحدّ والرسم، وأمّا في التصديقات فبالقياسات المستندة إلى المقدّمات الضرورية.

المسألة السادسة عشرة
في المناسبة بين العلم والإدراك

قال: وباصطلاح يفارق[٢] الإدراكَ مفارقَة الجنسِ النوعَ وباصطلاح آخرَ مفارقةَ النوعين.

أقول: اعلم أنّ العلم يطلق على الإدراك للأُمور الكلّية كاللون والطعم مطلقاً، ويطلق الإدراك على الحضور عند المدرك مطلقاً فيكون شاملاً للعلم وللإدراك الجزئي ـ أعني المدرك بالحسّ ـ كهذا اللون وهذا الطعم، ولا يطلق العلم على هذا النوع من الإدراك، ولذلك لا يصفون الحيوانات العجم بالعلم وإن وصفوها بالإدراك، فيكون الفرق بين العلم والإدراك مطلقاً على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس النوع هو العلم والجنس هو الإدراك.

وقد يطلق الإدراك باصطلاح آخر على الاحساس لا غير فيكون الفرق بينه وبين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخلين تحت الجنس وهو الإدراك مطلقاً هنا.

المسألة السابعة عشرة
في أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول

قال: وتعلّقه على التمام بالعلّة يستلزم تعلّقَه كذلك بالمعلول.

---

(١) كما في (م). والباقية: بين كلّيات تلك المحسوسات.

(٢) كما في (ت) والباقية: وفي الاصطلاح يفارق.

أقول: العلم بالعلّة يقع باعتبارات ثلاثة، الأول: العلم بماهيّة العلّة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار آخر، وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على النقصان.

الثاني: العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات أُخرى وهو علم ناقص بالعلّة فيستلزم علماً ناقصاً بالمعلول من حيث إنّه لازم للعلّة لا من حيث ماهيّته.

الثالث: العلم بذاتها وماهيّتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس إلى الغير، وهذا هو العلم التام بالعلّة وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فانّ ماهيّة المعلول وحقيقته لازمة لماهيّة العلّة، وقد فرض تعلّق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها.

المسألة الثامنة عشرة
في مراتب العلم

قال: ومراتبه ثلاث.

أقول: ذكر الشيخ أبو علي[١] أنّ للتعقّل ثلاث مراتب، الأُولىٰ: أن يكون بالقوة المحضة وهو عدم التعقل عمّا من شأنه ذلك. الثانية: أن يكون بالفعل التام كما إذا علم الشيء علماً تفصيلياً. الثالثة: العلم بالشيء إجمالاً كمن علم مسألةً ثمّ غفل عنها ثمّ سئل عنها فانّه يحضر الجواب عنها في ذهنه، وليس ذلك بالقوة المحضة لأنّه في الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يتضمن علمه بذلك الجواب وليس علماً بها على جهة التفصيل وهو ظاهر.

المسألة التاسعة عشرة
في كيفية العلم بذي السبب

قال: وذو السبب إنّما يُعلَم به كلّياً.

---

(١) في الفصل السادس من المقالة الخامسة من نفس الشفاء في البحث عن العقل البسيط (ص٣٥٨ ط ١) حيث قال: فنقول إنّ تصوّر المعقولات على وجوه ثلاثة... الخ.

أقول: اعلم أنّ الشيء إذا كان ذا سبب فانّه أنّما يعلم بسببه لأنّه بدون السبب ممكن وإنّما يجب بسببه، فإذا نظر اليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه ولا بعدمه وإنّما يحكم بأحدهما إذا عقل وجود السبب أو عدمه، فذو السبب إنّما يحكم بوجوده أو عدمه بالنظر إلى سببه. إذا ثبت هذا فانّ ذا السبب أنّما يعلم كلّياً لأنّ كونه صادراً عن الشيء تقييد له بأمر كلّي أيضاً، وتقييد الكلّي بالكلّي لا يقتضي الجزئية.

وتحقيق هذا أنّك إذا عقلت كسوفاً شخصياً من جهة سببه وصفاته الكلّية التي يكون كلّ واحد منها نوعاً مجموعاً في شخصه كان العلم به كلّياً، والكسوف وإن كان شخصياً فانّه عند ذلك يصير كلّياً ويكون نوعاً مجموعاً في شخص، والنوع المجموع في شخص، له معقول كلّي لا يتغيّر وما يستند اليه من صفاته وأحواله يكون مدركاً بالعقل فلا يتغير فإنّه كلّما حصلت علل الشخصي وأسبابه وجب حصول ذلك الجزئي، فيقال: إنّ هذا الشخصي أسبابه كذا، وكلّما حصلت هذه الأسباب كان هذا الشخصي أو مثله فيكون كلّياً بعلله.

المسألة العشرون
في تفسير العقل

قال: والعقل غريزةٌ يلزمها العلمُ بالضروريات عند سلامة الآلات.

أقول: هذا هو المحقّق في تفسير العقل، وقد فسّره قوم بأنّه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر، وهو ضعيف لعدم الملازمة بين التلازم والاتحاد.

قال: ويطلق على غيره بالاشتراك.

أقول: لفظة العقل مشتركة بين قوى النفس الانسانية وبين الموجود المجرّد في ذاته وفعله معاً، ويندرج تحته عند الأوائل عقول عشرة سبق البحث فيها.

أمّا القوى النفسانية فيقال: عقل علمي وعقل عملي، أمّا العلمي فأول مراتبه الهيولاني وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري أو كسبي.

وثانيها العقل بالملكة وهو الذي استعدّ بحصول العلوم الضروريّة لإدراك النظريات فصار له بتلك الأوليات ملكة الانتقال إلى النظريات، وأعلى درجات هذه المرتبة ما يسمّى القوة القدسية، وأدناها مرتبة البليد الذي تثبت أفكاره دون حصول مطالبه، وبين هاتين الدرجتين درجات متفاوتة في القُرب والبُعد بحسب شدّة الاستعداد وضعفه.

وثالثها العقل بالفعل وهو أن تكون النفس بحيث متى شاءت استحضرت العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية لا على أنّها بالفعل موجودة.

ورابعها العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو آخر درجات كمال النفس في هذه القوة.

وأمّا العملي فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل التمييز بين الأُمور الحسنة والقبيحة، وعلى المقدّمات التي يستنبط بها الأُمور الحسنة والقبيحة، وعلى فعل الأُمور الحسنة والقبيحة.

المسألة الحادية والعشرون
في الاعتقاد والظنّ وغيرهما

قال: والاعتقاد يقال لأحد قسميه.

أقول: الاعتقاد من الأُمور الضرورية، لكن اختلفوا في أنّه هل هو من قبيل العلوم أو جنس مغاير لها؟ فقال جماعة بالأول، وذهب أبو الهذيل العلاف إلى الثاني، وأبطله أبو علي الجبائي بأنّه لو كان كذلك لكان إمّا مثلاً للعلم وهو المطلوب أو ضدّاً فلا يجتمعان مع أنّهما قد يجتمعان أو مخالفاً فلا ينتفيان بالضدّ الواحد.

والتحقيق هنا أن نقول: إنّ الاعتقاد أحد قسمي العلم، وذلك لأنـا قد بيّنا أنّ العلم يقال على التصور وعلى التصديق كأنه جنس لهما، والاعتقاد هو التصديق وهو قسم من قسمي العلم.

قال: فيتعاكسان في العموم والخصوص.

أقول: هذا نتيجة ما مضى، والذي نفهم منه أنّ الاعتقاد قد ظهر أنّه أحد قسمي العلم فهو أخص منه بهذا الاعتبار، لأنّ العلم شامل للتصور والتصديق الذي هو الاعتقاد، والاعتقاد باعتبار آخر أعمّ من العلم لأنّه شامل للظنّ والجهل المركّب واعتقاد المقلّد. فهذا ماظهر لنا من قوله: فيتعاكسان أي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص.

واعلم أنّ لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظراً، وذلك لأنّ الاعتقاد أنّما يكون قسماً من العلم لو أُخذ العلم التصديقي بالاعتبار الأعمّ الشامل للعلم بمعنى اليقين والظن والجهل المركّب واعتقاد المقلّد، وحينئذٍ لا يتمّ التعاكس لأنّ الاعتقاد لا يكون أعمّ من العلم بهذا الاعتبار فالواجب أن يراد باعتبار اصطلاحين أو ما يؤدي معناه.

قال: ويقع فيه التضادُّ بخلاف العلم.

أقول: اعلم أنّ الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف، والمختلف على قسمين متضاد وغير متضاد، وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عند أبي علي الجبائي تعلّقه بالضدّين فحكم بتضاد اعتقادي الضدّين، وقال به أبو هاشم أولاً ثمّ حكم بأنّ تضادّه أنّما هو لتعلقه بالايجاب والسلب لاغير، أمّا العلم فلا يقع فيه تضادّ لوجوب المطابقة فيه.

قال: والسهو عدم ملكة العلم[1] وقد يفرق بينه وبين النسيان.

---

(١) وفي (ت): والسهو عدم ملكته، والباقية كلّها كما اخترناه.

أقول: هذا هو المشهور عند الأوائل والمتكلّمين، وذهب الجبائيان إلى أنّ السهو معنى يضاد العلم، وقد فرق الأوائل بينه وبين النسيان فقالوا: إنّ السهو زوال الصورة عن المدرك خاصة دون الحافظ والنسيان زوالها عنهما معاً.

قال: والشكّ تردّد الذهن بين الطرفين.

أقول: الشكّ هو سلب الاعتقاد وتردّد الذهن بين طرفي النقيض على التساوي وليس معنىً قائما بالنفس وهو مذهب الأوائل وأبي هاشم. وقال أبو علي: إنّه معنىً يضاد العلم، واختاره البلخي لتجدّده بعد أن لم يكن، وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلّق الذي هو شرط في تضاد المتعلقات.

قال: وقد يصحّ تعلّق كلّ من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار لا الصور.

أقول: اعلم أنّ العلم والاعتقاد من قبيل النسب والاضافات يصح تعلّقهما بجميع الأشياء حتى بأنفسهما فيصح تعلّق الاعتقاد بالاعتقاد وبالعلم وكذا العلم يتعلّق بنفسه وبالاعتقاد، إذا عرفت هذا فإذا تعلّق العلم بنفسه وجب تعدّد الاعتبار إذ العلم كان آلة ينظر به، وباعتبار تعلّق العلم به يصير شيئاً منظوراً فيه، وكون الشيء معلوماً مغاير لاعتبار كونه علماً فلابدّ من تغاير الاعتبار، أمّا الصور فلا وإلاّ لزم وجود صور لا تتناهى بالنسبة إلى معلوم واحد، لأنّ العلم بالشيء لا ينفك عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعتبرين. (واعلم) أنّ العلم بالعلم علم بكيفيّةٍ وهيئةٍ للعالم يقتضي النسبة إلى معلوم ذلك العلم وليس علماً بالمعلوم كما ذهب اليه الجبائيان.

قال: والجهل بمعنىً يقابلهما وآخَرَ[1] قسمٌ لأحدهما.

أقول: اعلم أنّ الجهل يقال على معنيين: بسيط ومركّب، فالبسيط هو عدم

---

(١) أي بمعنى آخر. وفي (م ش ص د): وبآخر. وفي (ز): وتأخر.

العلم عمّا من شأنه أن يكون عالماً، وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة. والمركّب هو اعتقاد الشيء على خلاف ماهو عليه وهو قسم للاعتقاد إذ الاعتقاد جنس للجهل وغيره، ويسمّى الأول بسيطاً نظراً إلى عدم تركّبه والثاني مركّباً لتركّبه من اعتقاد وعدم مطابقة.

قال: والظنّ ترجيح أحد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان.

أقول: الظنّ ترجيح أحد الطرفين ـ أعني طرف الوجود وطرف العدم ـ ترجيحاً غير مانع من النقيض، ولابدّ من هذا القيد ليخرج الاعتقاد الجازم.

واعلم أنّ رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان، لأنّ الأول ظنّ لا غير والثاني قد يكون علماً.

قال: ويقبل الشدّةَ والضعفَ وطرفاه علمٌ وجهلٌ.

أقول: لمّا كان الظنّ عبارة عن ترجيح الاعتقاد من غير منع النقيض وكان للترجيح مراتب داخلة بين طرفي شدّة في الغاية وضعف في الغاية كان قابلاً للشدّة والضعف، وطرفاه العلم الذي لا مرتبة بعده للرجحان والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه البتة أعني الشكّ المحض.

المسألة الثانية والعشرون
في النظر وأحكامه

قال: وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئَيْهِ ضرورةً.

أقول: قد بيّنا أنّ العلم ضربان: ضروري لا يفتقر إلى طلب وكسب، ونظري يفتقر اليه. فالثاني هو المكتسب بالنظر وهو ترتيب أُمور ذهنية للتوصل إلى أمر مجهول، فالترتيب جنس بعيد لأنـّه كما يقع في الأُمور الذهنية كذلك يقع في الأشياء الخارجية، فالتقييد بالأُمور الذهنية يخرج الأخير عنه.

ثمّ الترتيب الخاص قد يراد لاستحصال ماليس بحاصل، وقد لا يكون كذلك.

فالثاني ليس بنظر وهذا الحدّ قد اشتمل على العلل الأربع للنظر أعني المادة والصورة والغاية وفيه اشارة إلى الفاعل، وهذه الأُمور قد تكون تصورات هي إمّا حدود أو رسوم يستفاد منها علم بمفرد، وقد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق.

واعلم أنّ النظر لمّا كان مركباً اشتمل بالضرورة على جزء مادي وجزء صوري، فالمادي هو المقدمات والصوري هو الترتيب بينها، فاذا سلم هذان الجزءان بأن كان الحمل والوضع والربط والجهة على ما ينبغي وكان الترتيب على ما ينبغي حصل العلم بالمطلوب بالضرورة.هذا في التصديقات، وكذا في التصورات فانّه إذا كان الحدّ مشتملاً على جنس قريب وفصل أخير وقدم الجنس على الفصل حصل تصوّر المحدود قطعاً، واليه أشار المصنّف بقوله: مع سلامة جزئَيْه،يعني الجزء المادي والجزء الصوري.

واعلم أنّ الناس اختلفوا هنا، فقال من لا مزيد تحصيل له: إنّ النظر لا يفيد العلم لأنّ العلم بافادته للعلم إن كان ضرورياً لزم اشتراك العقلاء فيه، وإن كان نظرياً تسلسل؛ ولأنّ النظر لو استلزم العلم لم يختلف الناس في آرائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مبادئ النظرية. وذهب المحقّقون إلى أنّه يفيد العلم بالضرورة فانّا متىٰ اعتقدنا أنّ العالم ممكن وأنّ كلّ ممكن محدث حصل لنا العلم بالضرورة بأنّ العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهة الأُولى بقوله: ضرورةً، ولا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات فإنّ كثيراً من الضروريات يتشكّك فيها بعض الناس إمّا لخفاء في التصور أو لغير ذلك، وخرج الجواب عن الشبهة الثانية بقوله: مع سلامة جزئَيْه، وذلك لأنّ اختلاف الناس في الاعتقاد أنّما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح وغفلتهم عن شرائط الحمل وغير ذلك من أسباب الغلط، أمّا في الجزء المادي أو الصوري فإذا سلما حصل المطلوب لكلّ من حصل له سلامة الجزئين.

قال: ومع فساد أحدهما قد يحصل ضدُّه.

أقول: النظر إذا فسد إمّا من جهة المادة أو من جهة الصورة لم يحصل العلم، وقد يحصل ضدّه أعني الجهل وقد لا يحصل، والضابط في ذلك أن نقول: إن كان الفساد من جهة الصورة لم تلزم النتيجة الباطلة وإن كان من جهة المادة لاغير كان القياس منتجاً، فإن كانت الصغرى في الشكل الأول صادقة والكبرى كاذبة في كلّ واحد[1] كانت النتيجة كاذبة قطعاً وإلاّ جاز أن تكون صادقة وأن تكون كـاذبة. وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من أنّ النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وإلاّ لكان المحقّ إذا نظر في شبهة المبطل أفاده الجهل وليس كذلك مع أنـّه معارض بالنظر الصحيح، فإنّ شرط اعتقاد حقيّة المقدمات في الصحيح شرطناه نحن في الفاسد أيضاً.

قال: وحصول العلم عن الصحيح واجبٌ.

أقول: اختلف الناس هنا، فالمعتزلة على أنّ النـظر مـولد للـعلم وسـبب له، والأشاعرة قالوا: إنّ الله تعالى أجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر وليس النظر موجباً ولا سبباً للعلم، واستدلوا على ذلك بأنّ العلم الحادث أمر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها على ما يأتي في خلق الأعمال، فيكون العلم من فعله، والمعتزلة لمّا أبطلوا القول باستناد الأفعال الحيوانـية إلى الله تـعالى بـطل عندهم هذا الاستدلال، ولمّا رأوا العلم يحصل عقيب النظر وبحسبه وينتفي عند انتفائه حكموا عليه بأنـّه سبب له كما في سائر الاسباب. والحقّ أنّ النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه، فإنّا نعلم قطعاً أنـّه متى حصل لنا اعتقاد المقدمتين فانّه يجب حصول النتيجة، قالت الأشاعرة: التذكر لا يولد العلم فكذا النظر بالقياس عليه والجواب الفرق بينهما ظاهر.

قال: ولا حاجة إلى المعلم.

---

(١) أي في كلّ واحد من الضروب. وفي (م): في كلّ واحدة. ولكن الصواب مااخترناه كما في النسخ الأُخرى كلّها.

أقول: ذهبت الملاحدة إلى أنّ النظر غير كافٍ في حصول المعارف بل لابدّ من معونة من المعلم للعقل لتعذّر العلم بأظهر الاشياء وأقربها من دون مرشد، وأطبق العقلاء على خلافه لأنّنا متى حصلت المقدمتان لنا على الترتيب المخصوص حصل لنا الجزم بالنتيجة سواءٌ كان هناك معلم أو لا، وصعوبة تحصيل المعرفة بأظهر الاشياء لايدلّ على امتناعها مطلقاً من دون المعلم، وقد ألزمهم المعتزلة الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم بتصديق الله تعالى إياه بواسطة المعجزة، فلو توقّفت المعرفة بالله تعالى عليه دار، ولأنّ احتياج كلّ عارف إلى معلم يستلزم حاجة المعلم إلى آخر ويتسلسل. وهذان الالزامان ضعيفان، لأنّ الدور لازم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد إلى استنباط الأحكام من الأدلة التي من جملتها ما يدلّ على صدقه من المقدمات والتسلسل يلزم لو وجب مساواة عقل المعلم لعقولنا، أمّا على تقدير الزيادة فلا.

قال: نعم لابدّ من الجزء الصوريّ.

أقول: يشير بذلك إلى ترتيب المقدمات فإنّه لابدّ مع حصول المقدمتين في الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجة وهو الجزء الصوري للنظر، إذ لولا الترتيب لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل لأحد في اعتقاده. وقيل: لا حاجة اليه وإلاّ لزم التسلسل أو اشتراط الشيء بنفسه وهو سهو، فإنّ التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد إلى ترتيب وليس كذلك بل المفتقر إلى الترتيب إنّما هو الأجزاء المادبة خاصة.

قال: وشرطهُ عدمُ الغايةِ وضدِّها وحضورُها.

أقول: الذي فهمناه من هذا الكلام أنّ شرط النظر عدم العلم بالمطلوب الذي هو غاية النظر وإلاّ لزم تحصيل الحاصل، ويشترط أيضاً عدم ضدّها أعني الجهل المركب لأنّه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقّق النظر في طرفه،

ويشترط أيضاً حضورها[١] أعني حضور المطلوب الذي هو الغاية، إذ الغافل عن الشيء لا يطلبه والنظر نوع من الطلب.

قال: ولِوجوبِ مايتوقَّف عليه العقليانِ[٢] وانتفاءِ ضدّ المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليفُ به عقلياً.

أقول: اختلف الناس في وجوب النظر هل هو عقلي أو سمعي؟ فذهبت المعتزلة إلى الأول والأشاعرة إلى الثاني، أمّا المعتزلة فاستدلّوا على وجوب النظر عقلاً بأنّ معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً ولا تتمّ إلاّ بالنظر وما لا يتمّ الواجب المطلق إلاّ به فهو واجب، فهاهنا ثلاث مقدمات، **إحداها**: أنّ معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً، واستدلّوا على ذلك بوجهين، الأول: أنّ معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلاً، الثاني: أنّ شكر الله تعالى واجب لأنّ نعمه على العبد كثيرة، والمقدمتان ضروريتان والشكر لا يتمّ إلاّ بالمعرفة ضرورة. **الثانية**: أنّ معرفة الله تعالى لا تتمّ إلاّ بالنظر وذلك قريب من الضرورة إذ المعرفة ليست ضروريةً قطعاً فهي كسبية ولا كاسب سوى النظر إذ التقليد يستند اليه وتصفية الخاطر إن انفلت عن ترتيب المقدّمات لم يحصل منها علم بالضرورة. **الثالثة**: أنّ ما لا يتمّ الواجب المطلق إلاّ به فهو واجب وإلاّ لخرج الواجب المطلق عن كونه واجباً أو لزم تكليف ما لا يطاق، لأنّ الشرط إذا لم يكن واجباً جاز تركه، فحينئذٍ إمّا أن يجب على المكلّف المشروط أو لا، والثاني يلزم منه خروجه عن كونه واجباً مطلقاً، والأول يلزم منه تكليف ما لا يطاق، إذ وجوب المشروط حال عدم الشرط ايجاب لغير المقدور وهو محال، فثبت أنّ وجوب النظر عقلي ولا يجب سمعاً خاصة وإلاّ لم يجب، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطية أنّ النظر إذا لم يجب إلاّ بالسمع لزم إفحام الأنبياء لأنّ النبي إذا جاء إلى

---

(١) وذلك لأنّ طلب المجهول المطلق محال، فمن يطلب شيئاً فلابدّ من أن يدرك منه أولاً شيئاً.
(٢) وفي (م ز): العقليات بالجمع. والنسخ الأُخرى كلّها بالتثنية كما في الشرح.

المكلّف وأمره باتباعه لم يجب على المكلّف الامتثال حتى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه إلاّ بالنظر، فإذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم يجز استناد الوجوب إلى النبي لعدم العلم بصدقه حينئذٍ ولا وجوب عقلي فينتفي الوجوب على تقدير الوجوب السمعي. إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان، أشار بلفظة ما إلى المعرفة والعقليان أشار به إلى وجوب الشكر ووجوب دفع الخوف عن النفس. وقوله: وانتفاء ضدّ المطلوب على تقدير ثبوته، يشير به إلى انتفاء الوجوب السمعي الذي هو ضدّ المطلوب لأنّ المطلوب هو الوجوب العقلي وضدّه هو الوجوب السمعي. وقوله: على تقدير ثبوته، يعني لو فرض الوجوب سمعياً لم يكن واجباً، فهذا ما فهمناه من كلامه في هذا الموضع.

وأمّا الأشعرية فقد احتجوا بوجهين، الأول: قوله تعالى: ﴿وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً﴾ نفى التعذيب بدون البعثة فلا يكون النظر واجباً قبلها. الثاني: لو وجب النظر فإمّا لفائدة عاجلة والواقع مقابلها أو آجلة وحصولها ممكن بدون النظر، فتوسط النظر عبث وكذا إن لم يكن لِفائدة، ثمّ قالوا: ما ألزمتمونا به من الافحام على تقدير الوجوب السمعي لازم لكم على تقدير الوجوب العقلي، لأنّ وجوب النظر وإن كان عقلياً إلاّ أنّه كسبي، فالمكلّف إذا جاءه النبي وأمره باتباعه كان له أن يمتنع حتى يعرف صدقه، ولا يعرف صدقه إلاّ بالنظر، والنظر لا يجب عليه بالضرورة بل بالنظر، فقبل النظر لا يعرف وجوبه فله أن يقول: لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر، وذلك يستلزم الافحام أيضاً.

والجواب عن الأول التخصيص، وهو حمل نفي التعذيب المتوقف على الرسالة على ترك التكليف السمعي، أو تأول الرسول بالعقل جمعاً بين الأدلة.

وعن الثاني أنّ الفائدة عاجلة وهي زوال الخوف وآجلة وهي نيل الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء به في الحكمة.

وعن الثالث أنّ وجوب النظر وإن كان نظرياً إلاّ أنّه فطري القياس، فكان الإلزام عائداً على الأشاعرة دون المعتزلة.

قال: وملزومُ العلم دليلٌ والظنِّ أمارةٌ.

أقول: لمّا كان النظر متعلّقاً بما يستلزم العلم من الاعتقادات أو الظنّ وجب البحث عن المتعلّق، فالمستلزم للعلم يسمّى دليلاً والمستلزم للظنّ يسمّى أمارة، وقد يقال الدليل على معنىً أخص من المذكور وهو الاستدلال بـالمعلول عـلى العلّة.

قال: وبسائطُه عقليةٌ ومركبةٌ لاستحالة الدور.

أقول: بسائط الدليل يعني به مقدماته فإنّ الدليل لمّا كان مركباً من مقدمتين كانت كلّ واحدة من تينك المقدمتين جزءاً بسيطاً بالنسبة إلى الدليل وإن كـانت مركبة في نفس الأمر. إذا عرفت هذا فالمقدمات قد تكون عقليةً محضةً وقد تكون مركبةً من عقلي وسمعي، ولا يمكن تركّبها من سمعيات محضة وإلاّ لزم الدور لأنّ السمعي المحض ليس بحجة إلاّ بعد مـعرفة صـدق الرسـول، وهـذه المـقدّمة لو استفيدت بالسمع دار بل هي عقلية محضة، فاذن إحدىٰ مقدّمات النقليات كـلّها عقلية، والضابط في ذلك أنّ كلّ ما يتوقّف عليه صدق الرسول لا يـجوز اثـباته بالنقل، وكلّ ما يتساوى طرفاه بالنسبة إلى العقل لا يجوز اثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز اثباته بهما.

قال: وقد يُفيد اللفظيُّ القطعَ.

أقول: قيل: إنّ الأدّلة اللفظية لا تفيد اليقين لتوقّفه على أُمور كلّها ظنيّة وهي: اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضـمار والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي، والحقّ خلاف هذا فإنّ كثيراً مـن الأدلة اللفظية تعلم دلالتها على معانيها قطعاً وانتفاء هذه المفاسد عنها.

قال: ويجب تأويلُه عند التعارض.

أقول: إذا تعارض دليلان نقليان أو دليل عقلي ونقلي وجب تأويل النقل، أمّا مع تعارض النقلين فظاهر لامتناع تناقض الأدلة، وأمّا مع تعارض العقلي والنقلي

فكذلك أيضاً. وإنّما خصّصنا النقلي بالتأويل لامتناع العمل بهما وإلغائهما والعمل بالنقلي وإبطال العقلي لأنّ العقلي أصل للنقلي، فلو أبطلنا الأصل لزم إبطال الفرع أيضاً، فوجب العدول إلى تأويل النقلي وابقاء الدليل العقلي على مقتضاه.

قال: وهو قياس وقسيماه.

أقول: الضمير في وهو عائد على الدليل مطلقاً، واعلم أنّ الدليل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قياس واستقراء وتمثيل، وإلى الأخيرين أشار بقوله: وقسيماه، وذلك لأنّ الاستدلال إمّا أن يكون بالعام على الخاص أو بالعكس أو بأحد المتساويين المندرجين تحت عام شامل لهما على الآخر. فالأول هو أجلى الأدلة وأشرفها لإفادته اليقين وهو المسمّى بالقياس أخذاً من المحاذاة، كأنّ القائس يطلب محاذاة النتيجة للمقدمتين في العلم؛ والثاني الاستقراء أخذاً من قصد القرى قريةً فقريةً، كأنّ المستقرئ يتبع الجزئيات؛ والثالث التمثيل.

قال: فالقياس اقتراني واستثنائي.

أقول: القياس إمّا أن يكون المطلوب أو نقيضه مذكوراً فيه بالفعل أو بالقوة، والأول يسمّى الاستثنائي والثاني الاقتراني، مثال الأول: إن كان هذا انساناً فهو حيوان لكنّه انسان ينتج أنّه حيوان فالنتيجة مذكورة بالفعل، أو نقول: لكنّه ليس بحيوان ينتج أنّه ليس بانسان، فالنقيض مذكور في القياس بالفعل. ومثال الثاني: كلّ انسان حيوان وكلّ حيوان جسم، ينتج كلّ انسان جسم وهو مذكور في القياس بالقوة.

قال: فالأولُ باعتبار الصورةِ القريبةِ أربعةٌ والبعيدةِ اثنان.

أقول: الذي فهمناه من هذا الكلام أنّ القياس الاقتراني له اعتباران: أحدهما بحسب مادته أعني مقدّماته، والثاني بحسب صورته أعني الهيئة والترتيب اللاحقين به العارضين لمجموع المقدمات وهو ما يسمّى باعتباره شكلاً، وهو بهذا الاعتبار على أربعة أقسام كلّ قسم سمّوه شكلاً، لأنّ الحدّ الأوسط إن كان محمولاً

في الصغرى موضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول كقولنا: كلّ (ج ب) وكل (ب ا)، وإن كان محمولاً فيهما فهو الثاني كقولنا: كلّ (ج ب) ولا شيء من (اب)، وإن كان موضوعاً فيهما فهو الثالث كقولنا: كلّ (ج ب) وكلّ (ج ا)، وإن كان موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فهو الرابع كقولنا: كلّ (ج ب) وكلّ (اج)، وهذه القسمة باعتبار الصورة القريبة. وأمّا بالنظر إلى المادة فله اعتباران أيضاً: أحدهما باعتبار صورة كلّ مقدمة والثاني باعتبار مادتها، فبالاعتبار الأول وهو اعتباره بالنظر إلى الصورة البعيدة ينقسم إلى قسمين: حملي وشرطي، فالحملي كما قلنا، والشرطي كقولنا: كلمّا كان (اب) فـ(ج د) وكلّما كان (ج د) فـ(هـ ز) ينتج كلما كان (اب) فـ(هـ ز) أو نقول: كلّما كان (اب) فـ(ج د) وليس البتة إذا كان (هـ ز) فـ(ج د) أو نقول: كلّما كان (اب) فـ(ج د) وكلّما كان (اب) فـ(هـ ز) أو نقول: كلّما كان (اب) فـ(ج د) وكلّما كان (هـ ز) فـ(اب).

قال: وباعتبار المادة القريبةِ خمسة والبعيدةِ أربعة.

أقول: مقدّمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدّمة مقدّمة ومجموعها لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين هي المادة القريبة، ومقدّمات القياس أربع: مسلّمات ومظنونات ومشبّهات ومخيلات، هذا باعتبار المادة البعيدة. وأمّا باعتبار المادة القريبة فأقسام القياس خمسة: البرهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر.

قال: والثاني متصل فناتِجُهُ أمران وكذا غير الحقيقي من المنفصل ، ومنه ضِعْفه.

أقول: الثاني هو الاستثنائي وهو ضربان، **الأول:** أن تكون مقدمته الشرطية متصلةً وينتج منه قسمان، أحدهما: استثناء عين المقدم لعين التالي، والثاني: استثناء نقيض التالي لنقيض المقدم. **والثاني:** أن تكون منفصلةً وهو قسمان أيضاً: أحدهما أن تكون غير حقيقية، والثاني أن تكون حقيقية، فغير الحقيقية ضربان:

مانعة الجمع وينتج قسمان منها استثناء عين المقدم لنقيض التالي واستثناء عين التالي لنقيض المقدم، ومانعة الخلو وينتج قسمان منها أيضاً استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين المقدم. وأمّا الحقيقة فانها تنتج أربع نتائج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي وبالعكس، ومن استثناء عين التالي لنقيض المقدم وبالعكس.

قال: والأخيران يفيدان الظنَّ، وتفاصيلُ هذه الأشياء مذكورةٌ في غير هذا الفنّ.

أقول: يريد بالأخيرين الاستقراء والتمثيل وهما يفيدان الظنّ لا العلم، واعلم أنّ تفاصيل هذه الأشياء وبيان شرائطها مذكورةٌ في علم المنطق وإنّما انساق الكلام اليه هنا.

قال: والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحلِّ انقسامَ الحالِّ، فإن تشابهت[1] عرض الوضع للمجرد وإلاّ تركّب مما لا يتناهى.

أقول: هذه المسألة وما بعدها من تتمّة مباحث التعقل، وقد ادّعى هنا أنّ التعقل والتجرد متلازمان بمعنى أنّ كلّ عاقل مجرد وبالعكس (أمّا الأول) فاستدل عليه بعد ما تقدّم بأنّ التعقل حالٌ في ذات العاقل فذلك المحل إمّا أن ينقسم أو لا، والثاني هو المراد والأول باطل لأنّ انقسام المحل يستدعي انقسام الحال، إذ الحال إمّا أن يحل [illegible] في جزئي المحل أو في أحد جزئيه أو لا يحل في شيء منه، والأول يلزم منه الانقسام إن كان الحال في أحد الجزئين غير الحال في الآخر أو تعدّد الواحد إن اتحدا، والثاني يفيد المطلوب والثالث خلاف الفرض. فإذا ثبت ذلك فالجزءان إمّا ان يتشابها أو يختلفا، والأول يستلزم وجود المقدار لما فرض مجرداً والثاني يستلزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء للصورة العقلية

---

(١) أي فإن تشابهت أقسام المحل المستفادة من قوله: لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال. والمحل هو القوة العاقلة في [illegible].

وذلك بحسب ما في المحل من الإنقسامات الممكنة.

قال: ولاستلزام التجّردِ صحةَ المعقوليةِ المستلزمةِ لامكان المصاحبة.

أقول: هذا دليل الحكم الثاني وهو أنّ كلّ مجردٍ عاقلٌ، وتقريره أنّ كلّ مجردٍ فإنّه يصح أن يكون معقولاً بالضرورة، إذ العائق عن التعقل أنـّما هو المادة لا غير وكلّما صحّ أن يكون معقولاً وحده صح أن يكون معقولاً مع غيره وهو قطعي، فإذن كلّ مجردٍ فإنه يصح أن يقارن غيره فنقول: هذه الصحة إمّا أن تتوقف على ثبوت المجرد في العقل أو لا، والأول محال لأنّ الثبوت في العقل نوع من المقارنة فيلزم توقف إمكان الشيء على وقوعه وهو باطل بالضرورة والثاني هو المطلوب.

وهذا الدليل عندي في غاية الضعف، لأنّ توقف امكان مقارنة المجرد المعقول للصورة المعقولة على ثبوت مقارنة المجرد للعقل لا يقتضي توقف الإمكان على الوقوع، إذ الإمكان هنا عائد إلى مقارنة المعقول للمعقول وهي غير، والثبوت عائد إلى مقارنة المعقول للعاقل وهي غير فلا يلزم ما ذكر من المحال.

المسألة الثالثة والعشرون
في أحكام القدرة

قال: ومنها القدرةُ وتُفارِق الطبيعةَ والمزاجَ بمقارنةِ الشعور والمغايرِة في التابع.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن العلم شرع في البحث عن القدرة، وأشار بقوله: ومنها أي ومن الكيفيات النفسانية لأنـّها صفة قائمة بذوات الأنفس.

واعلم أنّ الجسم من حيث هو غير مؤثّر وإلاّ لتساوت الاجسام في ذلك، وإنّما يؤثّر باعتبار صفة قائمة به، والصفة المؤثّرة إمّا أن تؤثّر مع الشعور أو بدونه وعلى كلا التقديرين إمّا أن يتشابه التأثير أو يختلف، فالأقسام أربعة، أحدها: الصفة المقترنة بالشعور المتفقة في التأثير وهي القوة الفلكية. الثاني: المقترنة

بالشعور المختلفة في التأثير وهي القوة الحيوانية أعني القدرة التي يأتي البحث عن أحكامها. الثالث: الصفة المؤثرة غير المقترنة بالشعور المتشابهة في التأثير وهي القوة الطبيعية. الرابع: غير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وتسمّى النفس النباتية.

إذا عرفت هذا فنقول: القدرة مغايرة للطبيعة والمزاج، أمّا الأول فلوجوب اقترانها بالشعور بخلاف الطبيعة، وأمّا الثاني فلأنّ المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فيكون من جنسهما فتكون تابعةً أعني تأثيره من جنس تأثيرهما، وأمّا القدرة فإنّ تأثيرها مضادّ لتأثيرهما وإلى هذا أشار بقوله: والمغايرة في التابع.

قال: مُصحِّحةٌ للفعل بالنسبة.

أقول: القدرة صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا ايجابه، فإنّ القادر هو الذي يصحّ منه الفعل والترك معاً فلو اقتضت الايجاب لزم المحال، ومعنى قوله: بالنسبة أي باعتبار نسبة الفعل إلى الفاعل وذلك لأنّ الفعل صحيح في نفسه لا يجوز أن يكون للقدرة مدخل في صحته الذاتية لأنّ الإمكان للممكن واجب وأمّا نسبته إلى الفاعل فجاز أن يكون معلّلاً، هذا الذي فهمناه من قوله: بالنسبة.

قال: وتعلُّقُها بالطرفين.

أقول: هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهو أنّ القدرة متعلّقة بالضدّين، وقالت الاشاعرة: إنّما تتعلّق بطرفٍ واحد، وهو خطأ لوقوع الفرق بين القادر والموجب.

قال: وتَتَقدَّمُ الفعلَ لتكليف الكافرِ وللتنافي ولزومِ أحد محالين لولاه.

أقول: هذا مذهب الحكماء والمعتزلة، وقالت الاشاعرة: إنّها مقارنة للفعل، والضرورة قاضية ببطلان هذا فانّ القاعد يمكنه القيام قطعاً، والأشاعرة بنوا مقالتهم على أصل لهم سيأتي بطلانه وهو أنّ العرض لا يبقى.

ثمّ المعتزلة استدلوا على مقالتهم بوجوه ثلاثة: الأول: أنّ القدرة لو لم تتقدّم الفعل قبح تكليف الكافر، والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله؛ وبيان الملازمة أنّ تكليف ما لا يطاق قبيح فلو لم يكن الكافر متمكناً من الايمان حال كفره لزم تكليف ما لا يطاق. الثاني: لو لم تكن القدرة متقدّمة على الفعل لزم استغناء الفعل عن القدرة مع فرض الحاجة اليها وهو تناف ظاهر؛ وبيان الملازمة أنّ الحاجة إلى القدرة أنّما هي لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود وحالة الاخراج يستغني عن القدرة وقبله لا قدرة فلا حاجةاليها مع أنّ الفعل إنّما يخرج بالقدرة، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: وللتنافي. الثالث: لو لم تكن القدرة متقدّمة لزم إمّا حدوث قدرة الله تعالى أو قدم الفعل، والقسمان محالان فالمقدم باطل، وإلى هذا أشار بقوله: ولزوم أحد محالين لولاه أي لولا التقدم، هذا ما خطر لنا في تفسير هذا الكلام.

ويمكن أن يكون قوله: وللتنافي، إشارة إلى دليل مغاير للدليل الثاني الذي ذكرناه وهو أنّ القدرة لو قارنت الفعل وقد بيّنا أنّ القدرة تتعلّق بالضدّين فيلزم حصول الضدين معاً وهو تناف، فيكون قوله: ولزوم أحد محالين من تتمة هذا الكلام، وهو أن نقول: لو كانت القدرة مقارنة لزم اجتماع الضدّين للقدرة عليهما وهو تناف، فيلزم أحد محالين إمّا اجتماعهما مع تضادهما وتنافيهما أو ايجاب أحدهما فيتقدم على الآخر مع فرض المقارنة.

قال: ولا يتّحد وقوعُ المقدور مع تعدّد القادر.

أقول: لا يمكن وقوع مقدور واحد بقادرين وهو ممّا قد اختلف فيه، والدليل عليه أنّه لو وقع بهما لزم استغناؤه بكلّ واحدٍ منهما عن كلّ واحد منهما حال حاجته اليه وهو باطل بالضرورة، ويمكن تعلّق القادرين بمقدورٍ واحدٍ بأن يكون ذلك الشيء مقدوراً لكلّ واحدٍ منهما وإن لم يقع إلاّ بأحدهما، ولهذا قال: ولا يتّحد وقوع المقدور، ولم يقل: ولا يتّحد المقدور.

قال: ولا استبعادَ في تماثلها.

أقول: ذهب قوم من المعتزلة إلى أنّ القدر[١] مختلفة وبنوه على أصلٍ لهم وهو أنّه لا تجتمع قدرتان على مقدورٍ واحدٍ وإلاّ لأمكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدور الواحد قادران وهو محال، وإذا ثبت امتناع اجتماع قدرتين على مقدورٍ واحدٍ ثبت اختلاف القدر لأنّ التماثل في المتعلّق يستلزم اتحاد المتعلّق، ونحن لمّا جوّزنا تعلّق القادرين بمقدورٍ واحدٍ اندفع هذا الدليل وحينئذ جاز وقوع التماثل فيها كغيرها من الأعراض.

قال: وتُقابِلُ العجزَ تَقابُلَ الملكة والعدم.

أقول: العجز عند الأوائل وجمهور المعتزلة أنّه عدم القدرة عمّا من شأنه أن يكون قادراً فهو عدم ملكة القدرة، وذهبت الأشعرية إلى أنّه معنىً يضاد القدرة لأنّه ليس جعل العجز عدماً للقدرة أولى من العكس، وهو خطأ فانّه لا يلزم من عدم الأولوية عندهم عدمها في نفس الأمر ولا من عدمها في نفس الأمر ثبوت العجز معنىً.

قال: وتُغاير الخلقَ[٢] لتضاد أحكامهما والفعل.

أقول: الخلق ملكة نفسانية تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سابقة فكر ورويّة، وهو مغاير للقدرة لتضادّ أحكامهما، لأنّ القدرة تتساوىٰ نسبتها إلى الضدّين والخلق ليس كذلك، والخلق أيضاً يغاير الفعل لأنّه قد يكون تكليفاً.

المسألة الرابعة والعشرون
في الألم واللّذة

قال: ومنها الألم واللّذة وهما نوعان من الادراك تخصّصا باضافةٍ تختلف بالقياس.

---

(١) كما في (م ص ز د) وكذا في العبارة الآتية. وهي جمع القدرة كثقبة وثقب، وغرفة وغرف.
(٢) وفي (ت) وحدها: وتضاد الخلق. والشرح يوافق الوجه الأول الموافق لسائر النسخ كلّها.

أقول: من الكيفيات النفسانية الألم واللّذة والمرجع بهما إلى الإدراك، فهما نوعان منه تخصّصا باضافة تختلف بالقياس، لأنّ اللّذة عبارة عن إدراك الملائم والألم عبارة عن إدراك المنافي، فهما نوعان من الادراك تخصّص كلّ واحدٍ منهما باضافةٍ إلى الملائمة والمنافرة، وهما أمران يختلفان بالقياس إلى الاشخاص، إذ قد يكون الشيء ملائماً لشخصٍ ومنافراً لآخر.

قال: وليست اللّذةُ خروجاً عن الحالة الطبيعية لا غير[١].

أقول: نقل عن محمّد بن زكريا الطبيب «أنّ اللّذة هي الخروج عن الحالة الطبيعية لأنها أنـّما تعرض بانفعال يعرض للحاسة يقتضيه تبدّل حال» وهو غير جيّد فإنه أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، ولهذا نلتذّ بصورة نشاهدها من غير سابقة إبصار لها حتى لا تجعل اللّذة عبارة عن الخلاص عن ألم الشوق.

قال: وقد يستند الألم الى التفرق.

أقول: للألم سببان: أحدهما: تفرّق الاتصال فانّ مقطوع اليد يحسّ بالألم

---

(١) كما في (م ت د ص ش) وهذه عبارة صحيحة اخترناها. وكلمة غير كما في المطبوعة زائدة. وهذا التصحيف قد تطرق في كتب أُخرىٰ كالأسفار حيث قال: وزعم بعض الاطباء كمحمّد بن زكريا الرازي أنّ اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية... الخ (ج ٢ ط ١ ص ٣٨)، وكالمباحث المشرقية للفخر الرازي حيث قال: زعم محمّد بن زكريا أنّ اللذة عبارة عن الخروج عن الحالة الغير الطبيعية، والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية، وسبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات... الخ (ج ١ ط ١ ص ٣٨٧) وعبارة الأسفار مأخوذة من المباحث. ولكن العبارة محرّفة وقد تصرف فيها من لا دربة له في فهم أساليب العبارات العلمية. والعبارة في نسخة مخطوطة من المباحث عندنا هكذا: زعم محمّد بن زكريا أنّ اللّذة عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية، وسبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات... الخ. وعبارة الخواجه موافقة لها، ونسخة التجريد المنسوبة الى خطّ الخواجه أيضاً موافقة لما اخترناه.

ثمّ قد نقل الفخر في المحصّل عبارة الرازي هكذا: ثمّ قال محمّد بن زكريا اللّذة عبارة عن الخلاص عن الألم (ص ٧٥ ط مصر).

بسبب تفرق اتصالها عن البدن، وقد نازع في ذلك بعض المتأخرين بأنّ التـفرق عدمي فلا يكون علّة للوجودي، وفيه نظر لأنّ التفرق ليس عدماً محضاً فـجاز التعليل به على أنّ التفرّق أنـّما كان علّة بالعرض، فانّ العلّة بالذات أنـّما هي سوء المزاج. الثاني: سوء المزاج المختلف[1] لأنّ الحمىٰ توجب الألم ولا تفرق هناك، وإنّما قلنا المختلف لأنّ سوء المزاج المتفق لا يقتضي التألم.

قال: وكلّ منهما حسيّ وعقلي وهو أقوى.

أقول: يريد قسمة الألم واللذة بالنسبة إلى الحسّ والعقل، وذلك لأنّ جماعة أنكروا العقلي منهما، والحقّ خلافه فانّا نلتذّ بالمعارف وهي لذّات عقلية لا تعلّق للحسّ بها ونتألم بفقدانها بل هذه اللذة أقوىٰ من اللّذة الحسية، ولهذا كثيراً ما تترك اللّذة الحسّية لأجل اللّذة الوهمية لا العقلية فكيف العقلية، وأيضاً فانّ الحسّ إنّما يدرك ظواهر الأجسام ولا تعلّق له بالأُمور الكلية، والعقل يدرك بـاطن الشـيء ويمّيز بين الذاتيات والعوارض ويفرّق بين الجنس والفصل، فيكون إدراكه أتـمّ فتكون اللّذة فيه أقوى.

المسألة الخامسة والعشرون
في الإرادة والكراهة

قال: ومنها الإرادة والكراهة وهما نوعان من العلم.

أقول: من الكيفيات النفسانية الإرادة والكراهـة، وهـما نـوعان مـن العـلم بالمعنىٰ الأعمّ، وذلك لأنّ الإرادة عبارة عن علم الحي أو اعتقاده أو ظنه بما في الفعل من المصلحة، والكراهة علمه أو ظنه أو اعتقاده بما فيه من المفسدة، هـذا مذهب جماعة. وقال آخرون: إنّ الإرادة والكراهـة زائـدتان عـلى هـذا العـلم

(١) لأنّ المتفق أي المستوى صارت حرارة الحمىٰ متمكّنة فيه كالمزاج له (الأسفار ج ٢ ط ١ ص ٣٨).

مترتبتان عليه، لأنّا نجد من أنفسنا ميلاً إلى الشيء أو عنه مترتباً على هذا العلم، وهي تفارق الشهوة فانّ المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهيه.

قال: وَأحَدُهما لازمٌ مع التقابل.

أقول: الذي فهمناه من هذا الكلام أنّ أحدهما أي إرادة الشيء تستلزم كراهة ضدّه فانّ الكراهة للضدّ أحدهما يعني أحد الأمرين إمّا الارادة أو الكراهة لازم للإرداة للشيء مع تقابل المتعلّقين أعني الشيء والضدّ. وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب الأكثر اليه، وذهب قوم إلى أنّ إرادة الشيء نفس كراهة الضدّ وهو غلط من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

ويحتمل أن يكون معنىٰ قوله: وأحدهما لازم مع التقابل، أي أنّ أحدهما لازم للعلم قطعاً إذ المعلوم إمّا أن يشتمل فعله على نوع من المصلحة أو على نوع من المفسدة، فأحد الأمرين لازم لكن لا يلزمه أحدهما بعينه للتقابل بينهما بل اللازم واحد لا بعينه.

قال: وَيتغاير اعتبارُهما بالنسبة إلى الفاعل وغيره.

أقول: الذي يظهر لنا من هذا الكلام أنّ الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل بالارادة وغيره، وذلك لأنّ الارادة إن كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهي عبارة عن صفة تقتضي تخصيصه بالايجاد دون غيره ممّا عداه من الأفعال في وقت خاص دون غيره من سائر الأوقات، وإن كانت لفعل الغير فانّها لا تؤخذ بهذا المعنى.

قال: وقد تتعلّقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة.

أقول: الارادة قد تراد والكراهة قد تكره، وهذا حكم ظاهر لكن الارادة المتعلّقة بالارادة ليست هي الارادة المتعلّقة بالفعل لأنّ اختلاف المتعلَّقات يقتضي اختلاف المتعلِّقات[1] أمّا الشهوة والنفرة فلا يصح تعلّقهما بذاتيهما فالشهوة لا

---

(١) الأول بالفتح والثاني بالكسر.

تشتهي وكذلك النفرة لا ينفر عنها، لأنّ الشهوة والنفرة أنّما تتعلّقان بالمدرك لا بمعنى أنّه يجب أن يكون موجوداً، فقد تتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما غير مدركين.

قال: فهذه الكيفيات تفتقر إلى الحياة وهي صفةٌ تقتضي الحسَّ والحركةَ مشروطةٌ باعتدال المزاج عندنا.

أقول: هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرها مشروطة بالحياة وهو ظاهر، ثمّ فسّر الحياة بأنّها صفة تقتضي الحسّ والحركة، وزادها إيضاحاً بقوله: مشروطة باعتدال المزاج، ثمّ قيّد ذلك بقوله: عندنا، ليخرج عنه حياة واجب الوجود فإنّها غير مشروطة باعتدال المزاج ولا تقتضي الحسّ والحركة.

قال: فلابدّ من البنية.

أقول: هذا نتيجة ما تقدّم من اشتراط الحياة باعتدال المزاج، فانّ ذلك أنّما يتحقّق مع البنية وهذا ظاهر، والأشاعرة أنكروا ذلك وجوّزوا وجود حياة في محل غير منقسم بانفراده وهو ظاهر البطلان.

قال: وتفتقر إلى الروح[1].

أقول: الحياة تفتقر إلى الروح، وهي أجسام لطيفة متكوّنة من بخارية الاخلاط سارية في العروق تنبعث من القلب، وحاجة الحياة اليها ظاهرة.

قال: وتُقابِل الموتَ تَقابُلَ العدم والملكة.

أقول: الموت هو عدم الحياة عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحياة مقابلة العدم والملكة، وذهب أبو علي الجبائي إلى أنّه معنىً وجودي يضادّ الحياة لقوله تعالى: ﴿الذي خلق الموت والحياة﴾ والخلق يستدعي الايجاد وهو ضعيف، لأنّ

---

(١) أي الروح البخاري وهي من صفوة الاخلاط الأربعة ولا جسم ألطف منه وهي المطيّة الأُولى للنفس.

الخلق هو التقدير وذلك لا يستدعي كون المقدور وجودياً.

المسألة السادسة والعشرون
في باقي الكيفيات النفسانية

قال: ومن الكيفيات النفسانية الصحةُ والمرضُ.

أقول: الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ، أمّا الصحة فقد حدّها في الشفاء بأنّها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأُوفة، والمرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك(١). وهنا اشكال فانّ المتضادين يدخلان تحت جنسٍ واحدٍ، فالصحة إن دخلت في الحال والملكة فكذا المرض لكن أجناس المرض سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال، فسوء المزاج إن كان هو الحرارة الزائدة مثلاً فهو من الكيفيات الفعلية لا من الحال والملكة، وإن كان هو اتصاف البدن بها فهو من مقولة أن ينفعل، وسوء التركيب عبارة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى يخل بالأفعال، ولا شيء من هذه بحال ولا ملكة وتفرق الاتصال عدمي لا يدخل تحت مقولة.

قال: والفرحُ والغمُّ.

أقول: الفرح أحد الكيفيات النفسانية وكذا الغمّ، والسبب المعدّ للفرح كون

---

(١) أي مقابلة للصحة. وفي (م) وحدها: مقابلة لذلك أي مقابلة لذلك الحدّ. والوجه الأول مطابق لعبارة الشيخ كما في نسخة عتيقة من الشفاء عندنا حيث قال في الفصل الثاني من المقالة السابعة من قاطيغورياس منطق الشفاء: الصحة وهي ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لأجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مؤوفة، وسواءً نسبت الى البدن كلّه أو الى عضو واحد، وسواء كانت بالحقيقة أو بحسب الحسّ، فانّ الذي بحسب الحسّ رسمه بحسب الحسّ. والمرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك فلا تكون أفعاله من كل الوجوه كذلك بل تكون هناك آفة في الفعل... الخ.

حامله الذي هو الروح على أفضل أحواله في الكم والكيف، والفاعلُ تَخَيُّلُ الكمال[١]، وأضداد هذه أسباب للغم.

قال: والغضبُ والحزن والهمّ والخجل والحقد.

أقول: هذه أيضاً من الأعراض النفسانية، واعلم أنّ جميع العوارض النفسانية تسلتزم حركة الروح إمّا إلى داخل أو خارج، والأول إن كانت كثيرة فكما في الفزع أو قليلة فكما في الحزن؛ والثاني إمّا دفعةً فكما في الغضب أو يسيراً يسيراً فكما في اللّذة، وقد يتّفق أن يتحرك إلى جهتين دفعةً واحدةً إذا كان العارض يلزمه عارضان كالهم فانّه يوجد معه غضب وحزن فتختلف الحركتان، وكالخجل الذي تنقبض الروح معه أولاً إلى الباطن ثمّ يخطر بالبال انتفاء الضّرر فتنبسط ثانياً، ويعتبر في الحقد غضب ثابت وعدم سهولة الانتقام وعدم صعوبته.

المسألة السابعة والعشرون
في الكيفيات المختصة بالكميات

قال: والمختصة بالكمية إمّا المتصلة كالإستقامة والإستدارة والإنحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة، أو المنفصلة كالزوجية والفردية.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع في الكيفيات المختصة بالكميات، ونعني بها الكيفية التي تعرض للكمية أولاً وبالذات وللجسم ثانياً وبالعرض، واعلم أنّ الكمّ على قسمين: متصل ومنفصل، أمّا المتصل فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة، وأمّا المنفصل فقد يعرض له أيضاً أنواع أُخر من الكيف كالزوجية والفردية وغيرهما.

قال: فالمستقيم أقصرُ الخطوط الواصلة بين نقطتين، وكما أنّه موجود فكذا

---

(١) التخيّل مصدر مضاف خبر للفاعل.

الدائرةُ.

أقول: رسم ارشميدس الخط المستقيم بأنّه أقصر خط يصل بين نقطتين لأنّ كلّ نقطتين يمكن أن يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر وبخط واحد مستقيم هو أقصرها.

إذا عرفت هذا فنقول: الخط المستقيم موجود بالضرورة، أمّا الدائرة وهي سطح مستوٍ يحيط به خط واحد في داخله نقطة كلّ الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى المحيط متساوية، فقد اختلف الناس في وجودها فالذين أثبتوا ما لا ينقسم من ذوات الأوضاع نفوها، والباقون أثبتوها وهو اختيار المصنّف رحمه الله لأنّ الدائرة المحسوسة موجودة، فإذا وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط بخطٍ ثم نقلنا طرف الخط الذي عند المحيط إلى جزءٍ آخر، فان لم ينطبق عليه فان كان لزيادة جزءٍ أزلناه وإن كان لنقصان جزءٍ ملأناه به وإن كان لنقصان أقل من جزء أو لزيادة أقل منه لزم انقسام الجوهر وإمكان العمل أيضاً.

قال: والتضادُّ منتفٍ عن المستقيمِ والمستديرِ فكذا عن عارِضَيْهِما.

أقول: إنّه ربّما توهم بعض الناس أنّ الخط المستقيم يضادّ الخط المستدير للتنافي بينهما، والتحقيق خلاف هذا فانّ الضدّين يجب اتحاد موضوعهما والموضوع هنا ليس بواحد إذ المستقيم يستحيل أن ينقلب إلى المستدير وبالعكس، وأيضاً فانّ المستقيم قد يكون وتراً لقسي غير متناهية[1] كثرة وضدّ

---

(١) كما في (م ص ز ذ ش) وفي بعض النسخ: غير متشابهة. والوجهان يفيدان معنىً صحيحاً إلاّ أنّ الأول متعين ولا تكون القسي غير المتناهية على وتر إلاّ غير المتشابهة، وأظنّ أنّ تعليقة أُقيمت مقام غير المتناهية ثمّ بدلت الكثرة بالكثيرة ليستقيم المعنى. والقسي المتشابهة هي التي تقبل الزوايا المتساوية، كما يرشدك بذلك العاشر من ثانية اكرثا وذوسيوس بتحرير المحقّق الماتن: إذا كانت في كرة دوائر متوازية ورسمت دوائر عظيمة تمرّ بأقطابها فانّ القسي من الدوائر المتوازية التي فيما بين الدوائر العظيمة متشابهة.

الواحد واحد لا غير، وإذا انتفىٰ التضادّ عنهما فكذا عن عارضيهما، ويفهم منه أمران: أحدهما: أنّ التضادّ منتفٍ عن الاستقامة والاستدارة العارضتين للخط المستقيم والمستدير. والثاني: أنّ التضادّ منتفٍ عن الحركتين الواقعتين على الخطين المستقيم والمستدير.

قال: والشكلُ هيئةُ إحاطةِ الحدِّ أو الحدود بالجسم ومع انضمام اللون تحصلُ الخلقةُ.

أقول: ذكر القدماء أنّ الشكل ما أحاط به حدّ أو حدود، والتحقيق أنّه من باب الكيف فانّه هيئة تعرض للجسم بسبب إحاطة الحدّ الواحد أو الحدود به كالكرية والتربيع وهو مغاير للوضع بمعنى المقولة، وإذا اعتبر الشكل واللون معاً حصلت الخلقة.

قال: الثالث المضاف.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن الكيف وأقسامه شرع في المضاف وهو المقولة الثالثة من المقولات العشر، وهذه المقولة مع ما بعدها من المقولات كلّها نسبية وهو قسم مقابل لما تقدّم من المقولات، وفي هذا القسم مسائل:

المسألةُ الأُولى
في أقسامه

قال: وهو حقيقي ومشهوري.

أقول: المضاف قد يقال لنفس الإضافة أعني العارضة للشيء باعتبار قياسه إلى غيره كالأُبوّة والبنوّة، ويقال له: المضاف الحقيقي فانّه لذاته يقتضي الاضافة، وغيره أنـّما يقتضي الاضافة بواسطته، ويقال للذات التي عرضت لها الاضافة بالفعل كالأب والإبن ويسمّى المضاف المشهوري، وقد يقال للذات نفسها مضاف مشهوري باعتبار كونها معروضة للاضافة.

المسألة الثانية
في خواصه

قال: ويجب فيه الانعكاسُ والتكافؤُ بالفعل أو القوة.

أقول: هاتان خاصّتان مطلقتان للمضاف لا يشاركه فيهما غيره، إحداهما: وجوب الانعكاس فانّه كما أنّ الأب أب للابن فكذا الابن ابن للاب، والمراد بالانعكاس الحكم باضافة كلّ واحدٍ منها إلى صاحبه من حيث كان مضافاً اليه كما مثلناه، فان لم تراعِ هذه الحيثية لم يجب الانعكاس كما تقول: الأب أب للانسان. الثانية: التكافؤ في الوجود بالفعل أو القوة والمتقدّم مصاحب للمتأخر ذهناً.

قال: ويعرضُ للموجودات أجمعَ.

أقول: المضاف الحقيقي يعرض لجميع الموجودات، كما يقال لِلواجب تعالى: قادر عالم خالق رازق، ويقال لنوع من الجواهر: إنّه أب وابن وغيرهما، ويقال للخط: طويل وقصير، وللعدد: قليل وكثير، وللكيف: أسخن وأبرد، وللمضاف: كالأقرب والأبعد[١]، وللأين: أعلى وأسفل، وللمتى: أقدم وأحدث، وللوضع: أشدّ استقامةً وانحناءً، وللملك: أكسىٰ وأعرى، وللفعل: أقطع وأصرم، وللإنفعال: أشدّ تسخناً وتقطعاً.

المسألة الثالثة
في أنّ الإضافة ليست ثابتةً في الأعيان

قال: وثبوته ذهنيٌّ وإلاّ تسلسل ولا ينفع تعلّق الإضافة بذاتها.

أقول: اختلف العقلاء هنا، فذهب قوم إلى أنّ الاضافة ثابتةٌ في الأعيان، لأنّ فوقية السماء ليست عدماً محضاً ولا أمراً ذهنياً غير مطابق. وقال آخرون: إنّها

---

(١) باتفاق النسخ كلّها.

عدمية في الأعيان ثابتة في الأذهان، وهو اختيار المصنّف رحمه الله وأكثر المحقّقين. والدليل عليه وجوه ذكرها المصنّف: أحدها أنّ الاضافة لو كانت ثابتةً في الأعيان لزم التسلسل، لأنّ حلولها في المحل اضافة أُخرى وحلول ذلك الحلول ثابت يستدعي محلاً وحلولاً وذلك يوجب التسلسل.

أجاب الشيخ أبو علي ابن سينا عن هذا[1] بأن قال: يجب أن نرجع في حلّ

---

(١) أجاب عنه الشيخ في الفصل العاشر من ثالثة الٰهيات الشفاء (ج٢ ط١ ص٤٦٢) عبارة الشيخ المنقولة في نسخ كشف المراد تغاير عبارة الشفاء في الجملة. وقول الشارح بعد نقل كلام الشيخ: «وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب» يعطي أنّه نقل كلامه من غير تصرف فيه وتحرير آخر، ولكن عرضها على الشفاء يوهم أنّ ما في الكشف كأنّه تحرير آخر من كلام الشيخ. كيف كان فقد نأتي هنا بعبارة الشيخ من نسخة مصحّحة عندنا صحّحناها في اثناء تدريسنا إياها بمقابلتها على عدّة نسخ مخطوطة كريمة موجودة في مكتبتنا المحقرة على غاية الدقة والاتقان في العمل فهي مايلي:
يجب أن نرجع في حلّ هذه الشبهة إلى حدّ المضاف المطلق فنقول: إنّ المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره فكلّ شيء في الاعيان يكون بحيث ماهيته أنّما يعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشيء من المضاف، لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود فان كان للمضاف ماهية أُخرى فينبغي أن يجرد ماله من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعقول بالقياس إلى غيره، وغيره أنّما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولاً بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة أُخرى فتنتهي من هذا الطريق الاضافات. وأمّا كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فهو من حيث إنّه في هذا الموضوع ماهية معقولة بالقياس إلى هذا الموضوع وله وجود آخر، مثلاً وهو وجود الأُبوة وذلك الوجود أيضاً مضاف لكن ليس ذلك هذا فليكن هذا عارضاً من المضاف لذي المضاف وكلّ واحدٍ منهما مضاف لذاته إلى ماهو مضاف اليه بلا اضافة أُخرى فالكون محمولاً مضاف لذاته، والكون أُبوة مضاف لذاته، انتهى.
أقول: إنّ الشارح في البحث عن التقابل وهو المسألة الحادية عشرة من ثاني المقصد الاول قال في تعريف التضايف ماهذا لفظه: المتقابلان إن كانا وجوديين فان عقل أحدهما بالقياس إلى الآخر فهو تقابل التضايف كالأُبوة والبنوة... إلى قوله في تعريف الضدين في المشهور: إنّ ←

هذه الشبهة إلى حدّ المضاف المطلق فنقول: المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره، فكلّ شيء في الأعيان يكون بحسب ماهيته[١] انما يقال بالقياس إلى غيره فذلك الشيء هو المضاف، لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود. ثمّ إن كان في المضاف ماهية أُخرى فينبغي أن يجرّد ماله من المعنى المقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المقول بالقياس إلى غيره، وغيره أنـّما هو مقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى، وهذا المعنى ليس مقولاً بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة أُخرى فتنتهي من هذا الطريق الاضافات. وأمّا كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضع[٢] فله وجود آخر ـ مثلاً وجود الأُبوة في الأب ـ أمر زائد علىٰ ذات الأب، وذلك الموجود أمر مضاف أيضاً فليكن هذا عارضاً من المضاف لذي المضاف[٣] وكلّ واحد منهما مضاف لذاته إلى ماهو مضاف اليه لا لإضافة أُخرى. فالكون محمولاً مضاف لذاته، والكون أُبوة مضاف لذاته.

وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب، لأنّ التسلسل الذي ألزمناه ليس من حيث إنّ المضاف الذي هو المقولة يكون مضافاً باضافة أُخرى حتى تقسم

← الضدين في المشهور يطلقان على كلّ وجوديين متقابلين لايعقل أحدهما بالقياس الى الآخر... الخ.

وعلى هذا الوزن ينبغي أن يقال هاهنا في تعريف الاضافة نحو عبارات الشيخ من يعقل، والمعقول ونظائرهما في عبارة الشفاء والشارح عدل عنها الى مقولة ونظائرهما كما في الكتاب.

(١) كما في (م). وفي غيرها: يكون بحيث ماهيته.

(٢) كما في (م). وفي غيرها في هذا الموضوع.

(٣) كما في (م). وفي عدّة نسخ مخطوطة من الشفاء وكشف المراد:

فليكن هذا عارضاً من المضاف لزم المضاف. وما في (م) أمتن وأوفق باسلوب العبارة. بل ينبغي أن يقال هو متعيّن ولزم محرّف.

الأشياء إلى ماهو مضاف بذاته وإلى ماهو مضاف بغيره بل من حيث إنّ المضاف الحقيقي كالأُبوة تفتقر إلى محل تتقوّم به لعرضيتها وحلولها في ذلك المحل اضافة لها إلى ذلك المحل يستدعي محلاً وحلولاً ويتسلسل، وإلى هذا أشار المصنّف رحمه الله بقوله: ولا ينفع تعلّق الاضافة بذاتها، أي تعلّق الاضافة بالمضاف اليه لذاتها لا لإضافة أُخرىٰ.

قال: ولَتَقدَّم وجودُها عليه[1].

أقول: هذا وجه ثان دالٍ على أنّ الاضافة ليست ثابتةً في الأعيان، وتقريره أنّها لو كانت ثبوتيةً لشاركت الموجودات في الوجود وامتازت عنها بخصوصيةٍ ما، فاتصاف وجودها بتلك الخصوصية اضافة سابقة على وجود الاضافة فيلزم تقدّم وجود الاضافة على وجودها وهو محال، فالضمير في (عليه) يرجع إلى وجودها. ويحتمل عوده إلى المحل ويكون معنى الكلام أنّ الاضافة لو كانت موجودةً لزم تقدّمها على محلها لأنّ وجود محلها حقيقة له، فاتصافه به نوع اضافة سابق على وجود الاضافة، وأعاد الضمير اليه من غير ذكر لفظي لظهوره.

قال: ولَزِم عدمُ التناهي في كلّ مرتبة من مراتب الاعداد.

أقول: هذا وجه ثالث، وتقريره أنّ الإضافات لو كانت ثابتةً في الأعيان لزم أن تكون كل مرتبة من مراتب الاعداد تجتمع فيه اضافات وجودية لا تتناهى، لأنّ الأثنين مثلا له اعتبار بالنسبة إلى الأربعة وتعرض له بذلك الاعتبار اضافة النصفية، وإلى الستة وتعرض له بحسبه اضافة الثلثية، وهكذا إلى ما لا يتناهى وهو محال. أمّا أولاً فلما بيّنا من امتناع وجود ما لا يتناهى مطلقاً، وأمّا ثانياً فلأنّ تلك الاضافات موجودة دفعة ومترتبة في الوجود باعتبار تقدّم بعض المضاف اليه على بعض فيلزم اجتماع أعداد لا تتناهى دفعة مترتبة وهو محال اتفاقاً، وأمّا ثالثاً

---

(١) برفع الوجود فاعل تقدّم، وتقدم فعل ماضٍ.

فلأنّ وجود الاضافات يستلزم وجود المضاف اليه فيلزم وجود ما لا يتناهى من الأعداد دفعة من ترتبها، وكلّ ذلك مما برهن على استحالته.

قال: **وتَكَثُّر صفاتِه[١] تعالى.**

أقول: هذا وجه رابع، وتقريره أنّ الإضافات لو كانت وجوديةً لزم وجود صفات الله تعالى متكثرة لا تتناهى، لأنّ له اضافات لا تتناهى وذلك محال.

المسألة الرابعة
في باقي مباحث الإضافة

قال: **ويخصّ كلَّ مضافٍ مشهوريٍ مضافٌ حقيقيٌّ[٢] فيعرض له الاختلاف والاتفاق امّا باعتبار زائد أو لا.**

أقول: المضاف المشهوري كالأب يعرض له مضاف حقيقي كالأُبوة وكذا الابن تعرض له البنوة، فكلّ مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي ولا يمكن أن يكون مضاف حقيقي واحد عارضاً لمضافين مشهوريين لامتناع قيام عرض واحد بمحلين، فاذا كان كلّ مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي عرض حينئذ الاختلاف في المضاف الحقيقي كالأُبوة والبنوة والاتفاق كالأُخوة والجوار.

ثمّ إنّ هذا المضاف الحقيقي يعرض للمضاف المشهوري إمّا باعتبار زائد يحصل فيهما كالعاشق والمعشوق فانّ في العاشق هيئة مدركة وفي المعشوق هيئة يتعلق بها الإدراك فيحصل حينئذٍ اضافة العشق باعتبار هذا الزائد، وقد يكون الزائد في أحدهما اذ العالم المضاف إلى المعلوم باعتبار قيام صفة العلم به، وقد لا يكون باعتبار زائد كالمُيامن والمُياسر[٣] فانّهما يتضايفان لا لأجل صفة زائدة

---

(١) برفع التكثر واضافته عطفاً على عدم التناهي، أي لزم تكثر صفاته.

(٢) باتفاق النسخ كلّها، فمضاف حقيقي فاعل.

(٣) على هيئة اسم الفاعل فيهما. وفي نسخ قد حرِّفا بالتيامن والتياسر. ولا يخفى عليك وجه التحريف لأنّ الكلام في المضاف المشهوري وعروض اضافة حقيقية.

على الاضافة، هذا خلاصة مافهمناه من هذا الكلام.

المسألة الخامسة
في مقولة الأين

قال: الرابع الأين وهي النسبة إلى المكان[١].

أقول: لمّا فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن الأين وهي نسبة الشيء إلى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقي وهو نسبة الشيء إلى مكانه الخاص به، وغير حقيقي وهو نسبته إلى مكان عام كقولنا: زيد في الدار، وهذه النسبة مغايرة للوجود ولكلّ واحد من الجسم والمكان ولا تقبل الشدّة والضعف.

قال: وأنواعه أربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

أقول: أنواع الكون عند المتكلّمين أربعة: الحركة والسكون وهما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان، والاجتماع والافتراق وهما حالتاه باعتبار انضمامه إلى الغير من الأجسام.

قال: فالحركةُ كمالٌ أوَّلُ لما بالقوة من حيث هو بالقوة أو حصولُ الجسم في مكان بعد آخَرَ.

أقول: هذان تعريفان للحركة، الأول منهما للحكماء والثاني للمتكلّمين.

أمّا التعريف الأول فاعلم أنّ الحركة حال حصول الجسم في المكان المنتقل عنه معدومة عنه ممكنة له فهي كمال للجسم، ثمّ إنّ حصوله في المكان الثاني حينئذٍ معدوم عنه ممكن له فهو كمال أيضاً، والجسم في تلك الحال بالقوة في المكان الثاني لكن الحركة أسبق الكمالين، فالحركة كمال أول لما بالقوة أعني الجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني. وإنّما قيّدنا بقولنا: من حيث هو بالقوة،

---

(١) باتفاق النسخ كلّها.

لأنّ الحركة تفارق سائر الكمالات بأنّ جميع الكمالات إذا حصلت خرج ذو الكمال من القوة إلى الفعل، وهذا الكمال من حيث إنّه كمال يستلزم كون ذي الكمال بالقوة.

وأمّا الثاني فانّ المتكلّمين قالوا: ليست الحركة هي الحصول في المكان الأول، لأنّ الجسم لم يتحرك بعد، ولا واسطة بين الأول والثاني وإلاّ لم يكن ما فرضناه ثانياً بثانٍ فهي الحصول في المكان الثاني لا غير.

قال: ووجودُها ضروريٌّ.

أقول: اتفق أكثر العقلاء على أنّ الحركة موجودةٌ وادّعوا الضرورة في ذلك، وخالفهم جماعة من القدماء كزينون وأتباعه قالوا: إنّها ليست موجودةً واستدلوا على ذلك بوجوه:

أحدها: أنّ الحركة لو كانت موجودةً لكانت إمّا منقسمة فيكون الماضي غير المستقبل أو غير منقسمة فيلزم تركبها من الأجزاء التي لا تتجزأ، واللازمان باطلان.

الثاني: أنّ الحركة ليست هي الحصول في المكان الأول لأنّ الجسم حينئذٍ لم يتحرك بعد، ولا في المكان الثاني لأنّ الحركة انتهت وانقطعت، ولا المجموع لامتناع تحقّق جزئيه معاً في الوجود فلا تكون موجودة.

الثالث: أنّ الحركة ليست واحدةً فلا تكون موجودة.

وهذه الاستدلالات في مقابلة الحكم الضروريّ فلا تكون مسموعة.

قال: يتوقّف على المتقابلين والعلّتين والمنسوب اليه والمقدار.

أقول: وجود الحركة يتوقف على أُمور ستة: أحدها: ما منه الحركة. والثاني: ما اليه الحركة أعني مبدأ الحركة ومنتهاها، والظاهر أنّ مراده بالمتقابلين هذان لأنّ المبدأ والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد. الثالث: ما به الحركة وهو السبب والعلّة الفاعلية لوجودها. الرابع: ماله الحركة أعني الجسم المتحرك وهو العلّة القابلية، وهذان هما المرادان بقوله: والعلتين. الخامس: مافيه

الحركة أعني المقولة التي ينتقل الجسم فيها من نوع إلى نوع، والظاهر أنّه المراد بقوله: والمنسوب اليه، إذ المقولة تنسب الحركة اليها بالتبعية[١].

السادس: الزمان الذي تقع فيه الحركة وهو المراد بقوله: والمقدار، فانّ الزمان مقدار الحركة.

قال: فما منه ومااليه قد يتحدان محلاً وقد يتضادان ذاتاً وعرضاً.

أقول: ما منه وما اليه قد يكون محلّهما واحداً لكن لا باعتبار واحد كالنقطة في الحركة المستديرة فانّها بعينها مبدأ للحركة المستديرة ومنتهى لها لكن باعتبارين، وقد يتغاير محلهما كالحركات المستقيمة ثمّ قد يتضاد المحل في المتكثر إمّا ذاتاً كالحركة من السواد إلى البياض أو عرضاً كالحركة من اليمين إلى الشمال.

قال: ولهما اعتباران[٢] متقابلان أحدهما بالنظر إلى ما يقالان له.

أقول: الذي فهمناه من هذا الكلام أنّ لكلّ واحد مما منه وما اليه اعتبارين: أحدهما بالقياس إلى ما يقال له أعني ذا المبدأ وذا المنتهى، والثاني بقياس كلّ واحد إلى صاحبه. فالأول قياس التضايف والثاني قياس التضاد، وذلك لأن المبدأ لا يضايف المنتهى لانفكاكهما تصوراً بل يضايف ذا المبدأ، فانّ المبدأ مبدأ لذي المبدأ وكذا المنتهى، وأمّا اعتبار المبدأ إلى المنتهى فانّه مضاد له إذ ليس مضايفاً، ولا سلباً وايجاباً، ولا عدماً وملكة فلم يبق إلاّ التضاد، وهذان الاعتباران أعني التضايف والتضاد متقابلان. (واعلم) أنّ هاهنا إشكالاً وهو أن يقال: الضدّان لا يعرضان لموضوع واحد مجتمعين فيه، والمبدأ والمنتهى قد يعرضان لجسم واحد.

---

(١) كما في نسخة (م) والنسخ الأُخرى كلّها بالفيئية.

(٢) العبارة في الشوارق هكذا: ولهما اعتباران متقابلان أحدهما بالنظر إلى ما يقالان له، وثانيهما اعتبار كل منهما بالنظر الى الآخر (ص٣٧٦ ج ٢ ط ١) ولكن نسخ كشف المراد كلّها مطبقة على مانقلناه، وكأنه لم يأت بالاعتبار الآخر لدلالة أُسلوب الكلام عليه.

والجواب أنّ الضدّين قد يجتمعان في جسم واحد إذا لم يكن الجسم موضوعاً قريباً لهما، وحال المبدأ والمنتهى هنا كذلك لأنّ موضوعهما الأطراف في الحركات المستقيمة وتلك متغايرة، بقي أن يقال: هذا لا يتأتى في الحركات المستديرة، وقد نبّه المصنّف رحمه الله على ذلك بقوله: قد يتحدان محلاً، فيكون وجه الخلاص عدم اجتماع الوصفين اذ حال وصفه بكونه منتهىً ينتفي عنه كونه مبدأً، وفيه مافيه.

قال: ولو اتحدت العلّتان انتفى المعلول.

أقول: قد بيّنا أنّه يريد بالعلّتين هنا الفاعلية أعني المحرك والقابلية أعني المتحرك، وادّعىٰ تغايرهما على معنى أنّه لا يجوز أن يكون الشيء محركاً لنفسه بل إنّما يتحرك بقوة موجودة أمّا فيه كالطبيعة أو خارجة عنه[1] لأنّه لو تحرّك لذاته لانتفت الحركة إذ بقاء العلّة يستلزم بقاء المعلول، فإذا فرضنا الجسم لذاته علّة للحركة كان علة لأجزائها فيكون كلّ جزء منها باقياً ببقاء الجسم، لكن بقاء الجزء الأول منها يقتضي أن لا يوجد الثاني لامتناع اجتماع أجزائها في الوجود فلا توجد الحركة وقد فرضناها موجودة هذا خلف، وإلى نفي الحركة أشار بقوله: انتفى المعلول.

قال: وعم.

أقول: هذه حجة ثانية على أنّ الفاعل للحركة ليس هو القابل أعني نفس الجسمية، وتقريره أن نقول: الأجسام متساوية في الماهيّة، فلو اقتضت لذاتها الحركة لزم عمومها لكلّ جسم فكان كلُّ جسم متحركاً (هف) ثمّ إنّ الجسمية إن اقتضت الحركة إلى جهة معينة لزم حركة كلّ الأجسام اليها وهو باطل بالضرورة، وإن كان الىٰ جهة غير معينة انتفت الحركة، وأشار إلى هذا الدليل بقوله: (وعمّ) أي

---

(١) باتفاق النسخ كلّها. وفي المطبوعة: أو خارجة عنه كالنفس. والظاهر أنّ المثال أعني قوله: كالنفس تعليقة أُدرجت في الكتاب.

وعمّ ما فرضناه معلولاً وهو الحركة إمّا مطلقاً أو إلى جهة معيّنة على ماقرّرنا الوجهين فيه.

قال: بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حالٍ ما.

أقول: هذا جواب عن إشكال يورد على هذين الدليلين، وتقريره أن نقول: الطبيعة قد تقتضي الحركة ولا يلزم دوامها بدوام الطبيعة ولا عمومها بعمومها.

وتقرير الجواب أن نقول: الطبائع مختلفة فجاز اقتضاء بعضها الحركة إلى جهة معينة بخلاف غيرها، وإلى هذا أشار بقوله: المختلفة.

وأيضاً الطبيعة لم نقل إنّها مطلقاً علّة للحركة وإلاّ لزم المحال بل إنّما تقتضيها في حالٍ ما وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعي، أمّا حال بقاء الجسم في مكانه الطبيعي فلا تقتضي الحركة، واليه أشار بقوله: المستلزمة في حالٍ ما.

قال: والمنسوبُ اليه أربع، فانّ بسائط الجواهر توجد دفعةً ومركباتُها تعدم بعدم أجزائها.

أقول: يريد بالمنسوب اليه ما توجد فيه الحركة على ما تقدم تفسيره، والحركة تقع في أربع مقولات لا غير[١] هي: الكم والكيف والأين والوضع، ولا تقع فيما سوى ذلك أمّا الجوهر فقسمان: بسيط ومركب، فالبسيط يوجد دفعة فلا تتحقّق فيه حركة، والمركب يعدم بعدم أحد أجزائه فلا تقع فيه حركة إذ المتحرك باقٍ حال الحركة والمركب ليس بباقٍ حال الحركة فلا تقع فيه حركة أيضاً.

قال: والمضافُ تابعٌ.

أقول: المضاف لا تقع فيه حركة بالذات لأنه أبداً تابع لغيره، فإن كان متبوعه قابلاً للشدّة والضعف قبلهما هو وإلاّ فلا.

قال: وكذا متى.

أقول: ذكر الشيخ في النجاة أنّ متى يوجد للجسم بتوسط الحركة فكيف

---

(١) التحقيق في المقام يطلب في كتابنا الفارسي الموسوم بـ«گشى در حركت».

يكون فيه حركة فانّ كلّ حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر، وقال في الشفاء: يشبه أن يكون حال متى كحال الاضافة في أنّ الانتقال لا يكون فيه بل يكون في كم أو كيف ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل.

قال: والجدة دفعة.

أقول: مقولة الملك لا تتحقّق فيها حركة، لأنّا قد بيّنا أنّها عبارة عن نسبة التملك فان حصل وقع دفعة وإلاّ فلا حصول له فلا تعقل فيه حركة.

قال: ولا تُعقَل حركةٌ في مقولتي الفعل والانفعال.

أقول: هاتان المقولتان لا توجد الحركة فيهما، لأنّ الانتقال من التبرد إلى التسخن إن كان بعد كمال التبرد وانتهائه لم يكن الانتقال من التبرد بل من البرودة إذ التبرد قد عدم وانقطع، وإن كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد أعني حال الحركة متوجهاً إلى كيفيتين متضادتين هذا خلف.

قال: ففي الكم باعتبارين لدخول[1] الماء القارورةَ المكبوبةَ عليه، وتَصَدُّعِ الآنيةِ عند الغليان.

أقول: لمّا بيّن أنّ الحركة تقع في أربع مقولات وأبطل وقوعها في الزائد شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة، فابتدأ بالكم وذكر أنّ الحركة تقع فيه باعتبارين: أحدهما التخلخل والتكاثف، والثاني النمو والذبول.

أمّا الأول فالمراد به زيادة مقدار الجسم ونقصانه من غير ورود أجزاء جسمانية عليه، أو انفصال اجزاء منه بناءً على أنّ المقدار أمر زائد على الجسم

---

(١) كما في (ش د ق) والنسخ الأُخرى بالكاف أي كدخول. وقول الشارح: «واستدل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين» موافق للاّم فانّ اللام للاستدال والتعليل. وإن قيل : إنّ الكاف تأتي للتعليل أيضاً نحو قوله تعالى ﴿واذكروه كما هداكم﴾. وقوله: «وتصدّع» مصدر مجرور مضاف إلى الآنية، عطفاً على الدخول.

وأنّ الجسم قابل للانتقال من نوع منه إلى نوع آخر على التدريج، واستدلّ على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين:

الأول: أنّ القارورة إذا كبّت على الماء فإن كان بعد المصّ دخلها الماء وإلاّ فلا، مع أنّ الخلاء أو الملاء في البابين واحد[١] فليس ذلك إلاّ لأنّ الهواء المحتقن داخل القارورة له مقدار طبيعي وبسبب المصّ يخرج شيء من الهواء فيكتسب الباقي لضرورة الخلاء[٢] مقداراً أكثر غير طبيعي فإذا كبّت القارورة على الماء

---

(١) كما في (ش د ق ص). وفي (ز): مع أنّ الخلاء والملاء في البابين واحد. وفي (م) مع أنّ الخلاء والملاء في المائين واحد. وفي نسخة أُخرى مع أنّ الخلاء والملاء في التأثير واحد. وفي المطبوعة: مع أنّ الخلاء والماء في البابين واحد. (المباحث المشرقية للفخر الرازي ج ١ ص ٥٦٩).

(٢) كما في النسخ كلّها إلاّ (ص) ففيها: لصيرورة الخلاء، وما في المطبوعة: لضرورة امتناع الخلاء وهمٌ، وإن كان عبارة القوشجي ونحوها عبارة صاحب الشوارق أيضاً: ضرورة امتناع الخلاء. ومعنى لضرورة الخلاء أنّ الخلاء يوجب ذلك، أي يوجب أن يكتسب الباقي مقداراً أكثر غير طبيعي.

وعبارة القوشجي في تقرير الدليل الأول هكذا: إنّ القارورة الضيّقة الرأس يكبّ على الماء فلا يدخلها أصلاً، فاذا مصّت مصّاً قوياً وسدّ رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج ثمّ تكبّ عليه دخلها، وبهذا الطريق يملأون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيّقة المنافذ جدّاً بماء الورد، وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بأن يخرج المصّ منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خالياً لامتناعه على رأيهم، بل لأنّ المصّ أخرج بعض الهواء وأحدث في الهواء الباقي تخلخلاً فكبر حجمه بحيث يشتغل مكان الخارج أيضاً، ثمّ أوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفاً فصغر حجمه وعاد بطبعه إلى مقداره الذي كان له قبل المصّ فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء.

وفي المباحث للفخر (ج ١ ص ٥٦٩): أنّ القارورة تمصّ فتكبّ على الماء فيدخلها الماء فإمّا أن يكون قد وقع الخلاء وهو محال، وإمّا أن يكون الجسم الكائن فيها قد تخلخل بالقسر الحامل اياه على تخلية المكان ثم كثفه برد الماء أو تكاثف بطبعه فرجع الى حجمه الطبيعي عند زوال السبب المخلخل إياه خارجاً عن طبعه وذلك هو المطلوب.

وفي الدليل بعض شبهات أوردوها في الكتب المطولة أشار الى جوابها صاحب المنظومة في الحكمة في التعليقة بقوله: فيتكاثف هواءالقارورة ببرد الماء أولتنافرهما أوشبهذلك فيرجع ←

داخلها الماء فعاد الهواء إلى مقداره الطبيعي لوجود المستخلف عن الهواء الخارج بالمص.

الثاني: أنّ الآنية اذا ملئت ماءاً وسُدَّ رأسها سَدّاً محكماً وغليت بالنار فانّها تنشق، وليس ذلك لمداخلة أجزاء النار لعدم الثقب في الآنية فبقي أن يكون ذلك لزيادة مقدار ما فيها، وعندي في هذين الوجهين نظر وإن أفادا الظنّ.

قال: وحركةِ أجزاء المغتذي في جميع الأقطار[١] على التناسب.

أقول: هذا هو الاعتبار الثاني وهو الحركة في الكم باعتبار النمو، (واعلم) أنّ النامي يزداد جسمه بسبب اتصال جسم آخر به وتلك الزيادة ليست مطلقاً بل إذا داخلت أجزاء المزيد عليه وتشبهت به، فضدّ هذه الحالة الذبول وقد يشتبه هذا بالسمن، والفرق بينهما أنّ الواقف في النمو قد يسمن كما أن المتزايد في النمو قد يهزل، وذلك لأنّ الزيادة إذا أحدثت المنافذ في الأصل ودخلت فيها وتشبهت بطبيعة الأصل واندفعت أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة في نوعه فذاك هو النمو، والشيخ قد يسمن لأنّ اجزاءه الأصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى المغتذى على تفريقها والنفوذ فيها، فلا تتحرك اجزاؤه الأصلية إلى الزيادة فلا يكون نامياً وإن تحرك لحمه إلى الزيادة، فيكون ذلك في الحقيقة نمواً في اللحم لكن المسمّى باسم النمو أنـّما هو حركة الاعضاء الأصلية.

قال: وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والورود[٢] لتكذيب الحسِّ لهما.

← الى الخلف ويتبعه الماء أو المائع الآخر لمحالية الخلاء بخلاف ما اذا كانت غير ممصوصة (ص٢٤٣ ط ١ أعلى).

(١) أي في جميع الأبعاد.

(٢) مقابل الكمون هو البروز، ووجه الورود ظاهر أيضاً وفي الشرح مايدل عليه، والنسخ كلّها ببطلان الكمون والورود مكان الكمون والبروز، وفي بعضها كلمة البروز مكتوبة على صورة خ ل. والنسخة المنسوبة الى خط الخواجه أيضاً: ببطلان الكمون والورود. وفي المباحث المشرقية: أصحاب الكمون والظهور (ج ١ ط ١ ص٥٧٦). وعبارة الخواجه في شرحه على ←

أقول: لمّا فرغ من البحث عن الحركة في الكم شرع في الحركة في الكيف أعني الاستحالة، واستدلّ على ذلك بالحسّ فإنّه يقضي بصيرورة الماء البارد حاراً على التدريج وبالعكس وكذا في الألوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة.

واعلم أنّ الآراء لم تتفق على هذا، فإنّ جماعة من القدماء أنكروا الاستحالة وافترقوا في الاعتذار عن الحرارة المحسوسة في الماء إلى قسمين: أحدهما ذهب إلى أنّ في الماء أجزاءً نارية كامنة فيه فإذا ورد عليه نار من خارج برزت تلك الأجزاء وظهرت للحسّ، والثاني ذهب إلى أنّ الأجزاء النارية ترد عليه من خارج وتداخله فيحسّ منه بالحرارة.

والقولان باطلان فإنّ الحس يكذبهما، أمّا الأول فلأنّ الأجزاء الكامنة يجب الاحساس بها عند مداخلة اليد لجميع أجزاء الماء وتفرُقها قبل ورود الحرارة عليه، ولمّا لم يكن كذلك دلّ على بطلان الكمون.

وأمّا الثاني فلأنّا نشاهد جبلاً من كبريت تقرب منه نار صغيرة فيحترق، مع أنّا نعلم أنّه لم يكن في تلك النار الصغيرة من الأجزاء النارية ما يلاقي الجبل ويغلب عليه حسّاً.

قال: وفي الأين والوضع ظاهرٌ.

أقول: وقوع الحركة في هاتين المقولتين أعني الأين والوضع ظاهر، لكن الشيخ ادّعى أنّه الذي استخرج وقوع الحركة في الوضع، وقد وجد في كلام أبي نصر الفارابي وقوعها فيه. (واعلم) أنّ الحركة في الوضع وإن استلزمت حركة الأجزاء في الأين لكن ذلك باعتبار آخر مغاير لاعتبار حركة الجميع في الوضع.

قال: وتعرض لها وحدةٌ باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل.

أقول: الحركة منها واحدة بالعدد ومنها كثيرة، أمّا الواحدة فهي الحركة

← الفصل الثالث والعشرين من النمط الثاني من الاشارات كانت بلفظة البروز والورود، وتقدّم الكلام فيهما (ص ٢٥٠).

المتصلة من مبدأ المسافة إلى نهايتها، وقد بيّنا تعلّق الحركة بأُمور ستة والمقتضى لوحدتها إنّما هو ثلاثة منها لاغير، الأول: وحدة الموضوع وهو أمر ضروري في وحدة كل عرض لاستحالة قيام العرض بمحلين، واليه أشار بقوله: والمحل.

الثاني: وحدة الزمان وهو كذلك أيضاً لاستحالة إعادة المعدوم بعينه، واليه أشار بقوله: المقدار.

الثالث: وحدة المقولة التي فيها الحركة فإنّ الجسم الواحد قد يتحرك في الزمان الواحد حركتي كيف وأين، واليه أشار بقوله: والقابل.

ويحتمل أن يكون القابل هو الموضوع والمحل هو المقولة، ووحدة المُحرِّك غير شرط فإنّ المتحرك بقوة ما مسافةً إذا تحرك بأُخرى قبل انقطاع فعل الأُولى اتحدت الحركة، وإذا اتحدت الأشياء الثلاثة اتحد ما منه وما إليه، لكن كلّ واحد منهما غير كاف فإنّ المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهي إلى شيئين والمنتهى إلى شيءٍ واحدٍ قد يتحرك من مبدأين.

قال: واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه يقتضي الاختلافَ[١].

أقول: إذا اختلف أحد الأُمور الثلاثة أعني ما منه وما اليه وما فيه، اختلفت الحركة بالنوع فإنّ الحركة في الكيف تغاير الحركة في الأين وهذا ظاهر، وأيضاً الصاعدة ضدّ الهابطة. وأراد بالمتقابلين ما منه وما اليه وبالمنسوب اليه ما فيه ولا يشترط اختلاف الموضوع فإنّ الحجر والنار قد يتحركان حركة واحدة بالنوع، ولا الفاعل لأنّ الطبيعية والقسرية قد تصدر عنهما حركة واحدة به، ولا الزمان لعدم اختلافه، وفي هذه المباحث نظر ذكرناه في كتاب الاسرار.

قال: وتضادُّ الأولين التضادَّ.

---

(١) كما في (ش ص ز د) وفي (م ق ت) ونسخ أُخرى: مقتضٍ للاختلاف، ولكن الصواب هو الأول كما نصّ به الشارح في بيان المتن التالي حيث يقول: أي وتضاد الأولين يقتضي التضاد.

أقول: من الحركات ما هو متضاد وهي الداخلة تحت جنس أخير كالصاعدة والهابطة، فَعِلّة تضادهما ليس تضاد المتحرك لإمكان صعود الحجر والنار، ولا تضاد المحرك لصدور الصعود عن الطبع والقسر، ولا الزمان لعدم تضاده، ولا ما فيه لاتحاد المسافة فيهما فلم يبق إلاّ ما منه وما اليه، واليه أشار بقوله: وتضاد الأولين التضاد أي وتضاد الأولين يقتضي التضاد وعنىٰ بالأولين ما منه وما اليه. ولا يمكن التضاد بالاستقامة والاستدارة لأنـّهما غير متضادين.

قال: ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام.

أقول: الحركة تنقسم بانقسام الزمان، فإنّ الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه مع التساوي في السرعة والبطء؛ وبانقسام المتحرك فانّها عرض حال فيه والحال في المنقسم يكون لا شك منقسماً؛ وبانقسام ما فيه أعني المسافة فإنّ الحركة إلى منتصفها نصف الحركة إلى منتهاها ولا مدخل للمتقابلين أعني ما منه وما اليه في الانقسام ولا للفاعل، وذلك كله ظاهر.

قال: وتعرض لها كيفيةٌ تشتدّ فتكون الحركة سريعةً، وتضعف فتكون بطيئةً ولا تختلف بهما الماهية.

أقول: تعرض للحركة كيفيةٌ واحدةٌ تشتد تارةً وتضعف اُخرى، فتكون الحركة باعتبار شدتها سريعة وباعتبار ضعفها بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطء، ولا تختلف ماهية الحركة بهاتين الكيفيتين لوجهين: الأول: أنّ هذه الكيفية واحدة وإنّما تختلف بالقياس إلى غيرها فما هو سريع بالنسبة إلى شيء قد يكون بطيئاً بالنسبة إلى غيره. الثاني: أنـّا نقسّم الجنس الواحد من الحركة إلى الصاعد والهابط مثلاً ونقسمه أيضاً إلى السريع والبطيء، وهاتان القسمتان ليستا مرتبتين حتى يكون عروض إحداهما للجنس بواسطة الاُخرى بل يعرضان أولاً لذلك الجنس، وقد تبيّن أنّ الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل أحدهما خاصة.

قال: وسبب البطء الممانعةُ الخارجيةُ أو الداخليةُ لا تـخلُّلُ السكـنات وإلاّ لما أحسَّ بما اتَّصف بالمقابل.

أقول: اعلم أنّ المتكلّمين ذهبوا إلى أنّ تخلّل السكنات بين أجزاء الحـركة سبب للاحساس بالبطء، والأوائل لمّا امتنع عندهم وجـود جـزء لا يـتجزأ فـي الحركة امتنع اسناد البطء إلى تخلّل السكنات بل أسندوه إلى الموانع الخارجـية كالملاء في الحركات الطبيعية، وإلى الداخلية كالميول الطـبيعية فـي الحـركات القسرية لأنه لو كان تخلل السكنات سبب البطء لما أحسّ بما اتـصف بـالمقابل يعني أنـّه يلزم عدم الاحساس بالحركات المتصفة بالسرعة التي هي مقابلة البطء لما تقدّم في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ.

قال: ولا اتّصالَ لذوات الزوايا والانعطافِ لوجود زمانٍ بين آنَيِ الميلين.

أقول: يريد أنّ كلّ حركتين مستقيمتين مختلفتين فإنّ بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهابطة، وعبّر عن ذلك بذوات الزوايا وهي الحركة الحاصلة على خطين أحدهما متصل بالآخر على غير الاستقامة، والانـعطاف وهـي الحـركة الراجعة من المنتهى إلى المبدأ. وإنّما وجب السكون بينهما لأنّ لكل حركة عـلّةً تقتضي ايصال الجسم إلى المطلوب والوصول موجود آناً فعلّته كذلك، وهذا الآن الذي يوجد فيه الميل المقتضي للوصول ليس هو آن الميل الذي يقتضي المفارقة لاستحالة اجتماع الميلين ولا يتصل الآنان فلابدّ من فاصل هو زمان عدم الميل فيكون الجسم ساكناً فيه وهو المطلوب.

قال: والسكونُ حفظُ النِّسب فهو ضدٌّ.

أقول: اختلف الناس في تحقيق ماهية السكون وأنـّها هل هي وجـودية أو عدمية؟ فالمتكلّمون على الأول، فجعلوه عبارة عن حصول الجسم في حيّز واحد أكثر من زمان واحد، والحكماء على الثاني قالوا: إنّه عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك، والمصنّف رحمه الله اختار قول المتكلّمين وهـو أنـّـه وجـودي وانّ مـقابلته

للحركة تقابل الضدّية لا تقابل العدم والملكة وجعله عبارة عن حفظ النسب بين الاجسام الباقية[١] على حالها.

قال: يُقابِل الحركتين.

أقول: يمكن أن يفهم من هذا الكلام معنيان: أحدهما: أنّه إشارة إلى الصحيح من الخلاف الواقع بين الأوائل من أنّ المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا نهايتها، أو أنّ السكون مقابل للحركة من مكان السكون واليه، والحق هو الأخير لأنّ السكون ليس عدم حركة خاصة وإلاّ لكان المتحرك إلى جهة ساكناً في غير تلك الجهة بل هو عدم كلّ حركة ممكنة في ذلك المكان، واحتجّ الأولون بأنّ السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله. والجواب أنّ السكون ليس كمالاً للحركة بل للمتحرك.

الثاني: أنّ السكون ضدّ يقابل الحركة المستقيمة والمستديرة معاً، وذلك لأنّه لمّا بيّن أنّ السكون عبارة عن حفظ النِسب وكان حفظ النسب أنّما يتمّ ببقاء الجسم في مكانه على وضعه وجب أن يكون السكون مقابلاً للحركة المستقيمة والمستديرة معاً لانتفاء حفظ النسب فيهما.

قال: وفي غير الأين حفظُ النوع.

أقول: لمّا بيّن أنّ السكون عبارة عن حفظ النسب وكان ذلك أنّما يتحقّق في السكون في المكان لكن ليس كلّ سكون في مكان، وجب عليه أن يفسر السكون في غير الأين من المقولات فجعله عبارة عن حفظ النوع في المقولة، التي تقع فيها الحركة.

قال: ويتضادُّ لتضادِّ ما فيه[٢].

---

(١) كما في (م) والنسخ الباقية: الاجسام الثابتة. والصواب الأول كما يصرّح به في شرح المتن التالي.

(٢) كما في غير (م) وفيها: ويتضادّان لتضادّ مافيه، على التثنية. ولعلّها باعتبار السكونين أي يتضادّ سكون سكوناً لتضادّ مافيه.

أقول: قد يعرض في السكون التضادّ كما يعرض في الحركة، فإنّ السكون في المكان الأعلى يضاد السكون في المكان الأسفل فعلّة تضاده ليست تضاد الساكن ولا المسكن ولا الزمان لما تقدّم في الحركة، ولا تعلّق له بما منه وما اليه فوجب أن تكون علّة تضاده هو تضاد مافيه.

قال: ومن الكون طبيعيٌّ وقسري وإراديّ.

أقول: الكون يريد به هنا الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلّمون، وقسّمه إلى أقسام ثلاثة وذلك لأنّه عبارة عن حصول الجسم في الحيّز، وذلك الحصول قد بيّنا أنّه لا يجوز استناده إلى ذات الجسم فلابدّ من قوة يستند اليها، وتلك القوة إمّا أن تكون مستفادة من الخارج وهي القسرية، أو لا وهي الطبيعية إن لم تقارن الشعور، والإرادية إن قارنته.

قال: فطبيعيُّ الحركة أنّما يحصل عند مقارنة أمرٍ غيرِ طبيعي.

أقول: الطبيعية أمر ثابت والحركة غير ثابتة فلا تستند اليها لذاتها بل لابدّ من اقتران الطبيعة بأمر غير طبيعي، ويفتقر في الردّ اليه إلى الانتقال فيكون ذلك الانتقال طبيعياً أمّا في الأين فكالحجر المرمى إلى فوق، وأمّا في الكيف فكالماء المسخن، وأمّا في الكم فكالذابل بالمرض.

قال: لِيُرَدَّ الجسمُ اليه فيقف.

أقول: غاية الحركة الطبيعية أنّما هي حصول الحالة الملائمة الطبيعية التي فرضنا زوالها حتى اقتضت الطبيعة الحركة وردّ الجسم اليها بعد عدمها عنه، لا الهرب عن الحالة غير الطبيعية، قيل لعدم الاختصاص وهو ممنوع، إذ كلّ طريق غير طبيعي مهروب عنه فيختصّ بالطبيعي، وعلى كلّ تقدير فإذا حصلت الحالة الطبيعية وقف الجسم وعدمت الحركة الطبيعية لزوال الشرط وهو عدم الحالة غير الطبيعية.

قال: فلا تكون دوريةً.

أقول: هذا نتيجة ما تقدّم، فإنّ الحركة الطبيعية تطلب استرداد الحالة الطبيعية

بعد زوالها، والحركة الدورية تطلب بالحركة عين ما هربت عنه فلا تكون طبيعية وهو ظاهر.

واعلم أنّ الحركة الطبيعية قد بيّنا أنـّها أنـّما تصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة الأحوال الغير الطبيعية، ولتلك الأحوال درجات متفاوتة[١] في القُـرب والبُعد، فإذا حرّكت الطبيعة الجسم إلى نقطة معينة كانت مع حال مخصوصة غير ملائمة، فإذا وصل الجسم إلى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حـصلت حـالة أُخرى هي الحصول في حدّ آخر، فعلّة الحركة الأُولى التامة غير علّة الحركة الثانية فلا يقال: الطبيعة في منتصف المسافة مثلاً تهرب عمّا طلبته بالطبيعة.

قال: وقسريّها مستندٌ إلى قوةٍ مستفادةٍ قابلةٍ لِلضَّعف.

أقول: الحركة القسرية إمّا أن تكون مع مـلازمة المـتحرك أو مـع مـفارقته، والأول لا إشكال فيه وإنّما البحث في الثاني، فالمشهور أنّ المـحرك كـما يـفيد المقسور حركة كذلك يفيده قوة فاعلة لتلك الحركة قابلة للضعف بسبب الأُمـور الخارجية والطبيعة المقاومة، وكلّما ضعفت القـوة القسـرية بسـبب المـصادمات قويت الطبيعة إلى أن تفنى تلك القوة بالكلية.

وعندي هنا اشكال، فإنّ الواحد بالشخص لا يبقى حال ضعفه، فالقوة القسرية اذا عدمت عند ضعفها افتقر المتجدّد منها الى علّة كافتقار الحركة، والأقرب هنا أن نثبت في المتحرك قسراً أُموراً ثلاثة: الحركة القسرية والميل القسري وهو القابل للشدّة والضعف والقوة المستفادة من القاسر وهي باقية لا تشتدّ ولا تضعف وتجدّد الميول مالم يحصل للهواء الذي يتحرك فيه المتحرك تلبد وتصلب يمنع عن النفوذ فيه فتبطل القوة القسرية بالكلية.

قال: وطبيعيُّ السكون يُستند إلى الطبيعة مطلقاً.

أقول: السكون منه طبيعيّ كاستقرار الأرض في المركز، ومنه قسريّ كالحجر

---

(١) هكذا في جميع النسخ إلاّ (م) ففيها: درجات متقاربة.

الواقف في الهواء قسراً، ومنه إراديّ كسكون الحيوان بارادته في مكان مّا. والطبيعي من السكون ما يستند إلى الطبيعة مطلقاً بخلاف الحركة الطبيعية المستندة إلى الطبيعة لا مطلقاً بل عند مقارنة أمر غير ملائم.

قال: وتعرض البساطةُ ومقابلُها للحركة خاصةً.

أقول: من الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر إلى أسفل، ومنها ما هو مركب كحركة النملة على الرحى إذا اختلفتا في المقصد، فانّ حركة كلّ من النملة والرحى وإن كانت بسيطةً لكن إذا نظر إلى حركة النملة الذاتية باعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل لها تركيب، ثم إن كانت إحدىٰ الحَركتين مساويةً للأُخرى حدث للنملة ثبات بالنسبة إلى الأُمور الثابتة وإن فضلت إحداهما الأُخرى حصل لها حركة بقدر فضل إحداهما على الأُخرى، وهذا أنّما يكون في متحرك يتحرك بالعرض إذ يستحيل تحرك الجسم الواحد بالذات حركتين إلى جهة أو جهتين.

قال: ولا يُعلَّل الجنسُ[١] ولا أنواعُه بما يقتضي الدورَ.

أقول: الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام الردّ على أبي هاشم حيث قال: إنّ حصول الجسم في المكان معلّل بمعنى وإن الحركة معلّلة بمعنى، والدليل على بطلانه أنّ المعنى الذي جعل علّة في الحصول إمّا أن يوجد قبل الحصول أو لا، فإن كان الثاني لزم الدور، وإن كان الأول فإن اقتضى اندفاع الجسم إلى مكانٍ مّا فهو الميل وهو ثابت، وإلاّ لم يكن علّة.

المسألة السادسة
في المتى

قال: الخامسُ المتى وهو النسبةُ إلى الزمان أو طَرَفِه.

---

(١) المراد بالجنس في المقام الكون أي الأين كما تقدم في كلام الشارح آنفا بيان قوله: «ومن الكون طبيعي وقسري وارادي» من أنّ الكون هو الجنس، فانّ الكون عند المعتزلة هو الجنس لأنواعه الأربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن مقولة الأين شرع في البحث عن المتى، والمراد بها نسبة الشيء إلى الزمان أو طرفه بالحصول فيه وهو إمّا حقيقي وهو الذي لا يفضل عن كون الشيء كالصيام في النهار، وإمّا غير حقيقي كالصلاة فيه.

والفرق بين المتى الحقيقي والأين الحقيقي في النسبة أنّ المتى الواحد قد يشترك فيه كثيرون بخلاف الأين الحقيقي.

قال: والزمان مقدار الحركةِ من حيث التقدم والتأخر العارضين لها[(١)] باعتبار آخر.

أقول: الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخر وتتقدر باعتبارهما، فانّ الحركة لابدّ لها من مسافة تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ولابدّ لها من زمان كذلك، ويعرض لأجزائها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض، فانّ الجزء من الحركة الحاصل في الحيّز المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في المتأخر منها، وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في متأخره، لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة أنّ المتقدم من المسافة يجامع المتأخر بخلاف أجزاء الحركة؛ ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين فالزمان هو مقدار الحركة وعددها من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان وإلاّ لزم الدور، وإلى هذا أشار بقوله: باعتبار آخر، أي باعتبار آخر مغاير لإعتبار الزمان.

قال: وإنّما تعرض المقولةُ بالذات للمتغيرات، وبالعرض لمعروضها.

أقول: هذه المقولة التي هي المتى إنّما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات، وإنّما تعرض لغيرها بالعرض وبواسطتها، فانّ ما لا يتغير لا تعرض له هذه النسبة إلاّ باعتبار عروض صفات متغيرة له كالأجسام التي تعرض لها الحركات

---

(١) كما في (ز) وفي عدة نسخ مخطوطة مصحّحة معتبرة (م ق ص ش د): العارضان لها، وكذا في عبارة الشارح. ومتن الشوارق والقوشجي والشرح القديم للأصفهاني والنسخة المنسوبة الى خط الخواجه كلّها: العارضان لها فالنعت مقطوع تنبيهاً على أنّ الزمان يلحقه التقدم والتأخر لذاته.

فتلحقهاهذه النسبة.

قال: ولا يفتقر وجودُ معروضها وعدمُهُ اليه.

أقول: الذي فهمناه من هذا الكلام أمران: (أحدهما) أنّ وجود معروض المتغيرات وعدمه لا يفتقر إلى الزمان لأنّه متأخر عن المتغيرات لأنه مقدارها وهي متأخرة عن المتغيرات التي هي معروضها، فلو افتقر وجود المعروض وعدمه اليه لزم الدور.

(الثاني) أنّ هذه النسبة التي هي المقولة عارضة للمنتسبين اللّذين أحدهما الزمان، فالزمان معروض لهذه النسبة ووجود هذا المعروض وعدمه لا يفتقران إلى الزمان وإلاّ لزم التسلسل.

قال: والطرف كالنقطة وعدمُهُ في الزمان لا على التدريج.

أقول: الطرف يعني به الآن فانه طرف الزمان ووجوده فرضي على ما اختاره المصنّف ﵀ من نفي الجوهر الفرد كوجود النقطة في الجسم، وعدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على التدريج وذلك لأنّ عدم الشيء قد يكون في آنٍ كالأجسام وغيرها من الأعراض القارة، وقد يكون في زمان وهذا على قسمين: الأول: أن يكون العدم على التدريج كعدم الحركة، والثاني: أن يكون لا على التدريج كاللامماسة وكعدم الآن.

قال: وحدوثُ العالم يستلزم حدوثَه.

أقول: قد بيّنا فيما تقدّم أنّ العالم حادث والزمان من جملته فيكون حادثاً بالضرورة، والأوائل نازعوا في ذلك وقد تقدّم كلامهم والجواب عنه.

المسألة السابعة
في الوضع

قال: السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين.

أقول: الوضع من جملة الأعراض النسبية، واعلم أنّ لفظة الوضع تقال على معان بالاشتراك: أحدها: كون الشيء بحيث يشار اليه إشارة حسية أنّه هنا أو هناك، فالنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار دون الوحدة. وثانيها: هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض. والثالث: هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب نسبة أجزائه إلى الأُمور الخارجة عنه، وهذا هو المقولة المذكورة هنا كالقيام فانه يفتقر إلى حصول نسبة الأجزاء ونسبة لها إلى الأُمور الخارجية مثل كون رأس القائم من فوق ورجلاه من أسفل ولولا هذه النسبة لكان الانتكاس قياماً، وإلى هذا أشار بقوله: باعتبار نسبتين، أي باعتبار نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض وباعتبار نسبة الأجزاء إلى الأُمور الخارجية.

قال: وفيه تضادٌّ وشدةٌ وضعفٌ.

أقول: قد يقع في الوضع تضاد كالقيام والانتكاس، فانّهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف متعاقبتان على موضوع واحد فيكونان متضادّين، وقد يقع فيه أيضاً شدّة وضعف فانّ الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الشدة والضعف.

المسألة الثامنة
في الملك

قال: السابعُ المِلك وهو نسبةُ التملك.

أقول: قال أبوعلي: إنّ مقولة الملك لم أحصّلها إلى الآن، ويشبه أن تكون عبارة عن نسبة الجسم إلى حاوٍ له أو لبعض أجزائه كالتسلّح[١] والتختم، فمنه

---

(١) بالحاء المهملة، والمعجمة مهملة.
أمّا عبارة الشيخ فقال في الفصل الثالث من ثانية طبيعيات الشفاء في بيان المقولات التي تقع الحركة فيها: وأمّا مقولة الجدة فانّي إلى هذه الغاية لم أتحقّقها، والذي يقال: إنّ هذه المقولة تدلّ على نسبة الجسم الى مايشمله ويلزمه في الانتقال، فيكون تبدل هذه النسبة ←

ذاتي كحال الهرّة عند أهابها، ومنه عرضي كبدن الانسان عند قميصه. وأمّا المصنّف رحمه الله فانّه حصل هذه المقولة وبيّن أنّها عبارة عن نسبة التملك قال رحمه الله: ولخفائها عبّر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله.

المسألة التاسعة
في مقولتي الفعل والانفعال

قال: الثامن والتاسع أن يفعل وأن ينفعل.

أقول: هاتان مقولتان ذهب الأوائل إلى أنّهما ثابتان عيناً وهما عبارة عن تأثير الشيء في غيره وتأثره عنه مادام التأثير والتأثّر موجودين، وإذا انقطعا قيل لهما: فعل وانفعال، فانّ الجسم مادام في الاحتراق قيل له هو ذا يحترق[1] فاذا

← على الوجه الأول أنّما هو في السطح الحاوي وفي المكان فلا يكون فيها على ما أظنّ لذاتها وأوّلاً حركة (ج ١ ط ١ ص ٤٧).

(١) هو ذا كلمة واحدة معناها بالفارسية: اينك، اكنون، آنك.

وفي طبيعيات أُرسطو (ص ٤٦٥ ط ١ القاهرة): وأما هو ذا فانّه الجزء من الزمان المستقبل القريب من الآن الحاضر غير المنقسم، مثال ذلك أن تقول: متى تمضي؟ فيقال لك: هو ذا يمضي، أي الوقت الذي هو مزمع بالمضي فيه قد أزف.

ومن الزمان السالف ماليس ببعيد من الآن، مثال ذلك أن تقول: متى تمضي؟ فيقال لك: هو ذا قد مضيت. ولسنا نقول: إنّ مدينة ايليون هو ذا قد فتحت، لأنّ فتحها كان بعيداً جدّاً من الآن.

أقول: فكلمة هو ذا يونانية دخيلة في كلمات العرب لا أنّها مؤلفة من كلمتين هما: هو وذا، ثمّ استعملت مفردة كما يظنّ، ونحوها كلمة هب بمعنى سلّمنا الرائجة في الصحف العربية فانّها يونانية أيضاً دخلت في لغة العرب من قلم المترجمين في أوائل الاسلام، لا أنّها من وهب كما يظنّ أيضاً.

وقال الشيخ في آخر المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء (ج ١ ط ١ ص ٨١): ومن هذه الألفاظ ـ يعني الألفاظ الزمانية ـ قولهم: هو ذا، وهو مايدل على آن قريب في المستقبل من الآن الحاضر لا يشعر بمقدار البعد بينهما قصراً شعوراً يعتد به.

والشيخ عقد في الموضع المذكور من الشفاء فصلاً في بيان الألفاظ الزمانية نحو: بغتة ودفعة وقبيل ونحوها. وقال في منطق الشفاء: شكل الكلمة التي في المستقبل بعينه شكل الكلمة ←

انقطع احتراقه واستقرّ أُطلق عليه لفظة المصدر.

قال: والحق ثبوتهما ذهناً وإلاّ لزِم التسلسلُ.

أقول: المصنّف رحمه الله ذهب هنا إلى ماذهب اليه المتكلّمون، وخالف الأوائل في ذلك وجعل هاتين المقولتين أمرين ذهنيين لا ثبوت لهما عيناً وإلاّ لزم التسلسل. ووجه اللزوم أنّ ثبوتهما يستدعي علّة مؤثرة فيهما، فلتلك العلّة نسبة التأثير اليهما ولهمانسبةالتأثّرعنها، وذلك يستدعي ثبوت نسبتين أُخريين وهكذا إلى ما لا يتناهى.

← التي للحاضر فيقال: إنّ زيداً يمشي أي في الحال، ويمشي أي في الاستقبال، فاذا حاولوا زيادة البيان قالوا: إنّ زيداً هو ذا يمشي فأقتضىٰ الحال، أو قالوا: سوف يمشي فاقتضى الاستقبال.

وهذه الكلمة في الروايات أيضاً غير عزيزة ففي كتاب الطب لأبي عتاب وأخيه أحمد بن العباس بن المفضل قال: حدثني أخي المفضل قال: لدغتني عقرب فكادت شوكته حين ضربتني تبلغ بطني من شدّة ماضربتني، وكان أبو الحسن العسكري عليه السلام جارنا، فصرت اليه فقال [أبي]: إنّ ابني عبدالله لدغته وهو ذا يتخوف عليه، فقال: اسقوه من دواء الجامع فانه دواء الرضا عليه السلام، الحديث.

وفي الباب الحادي والعشرين من أبواب التيمّم من وسائل الشيعة (ج ١ ص ١٨٩ من الطبع البهادري): عبدالله بن عاصم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل لايجد الماء فيتيمّم ويقوم في الصلاة فجاء الغلام فقال: هو ذا الماء، فقال: إن كان لم يركع فلينصرف وليتوضّأ وإن كان قد ركع فليمض في صلاته.

وقال الشيخ في الفصل الخامس من النمط الثالث من الاشارات في اثبات أنّ نفس الانسان غير الجسمية والمزاج ماهذا لفظه: هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته... الخ.

وترجمه عبد السلام الفارسي هكذا: آنك جانور جنبش مى كند بچيزى جز جسم او.

وللسيد الأفخم محمّد باقر المعروف بالميرالداماد تعليقة في ذلك المقام من الاشارات في بيان كلمة هو ذا، قال: هو ذا ـ بفتح الهاء وتسكين الواو ـ كلمة مفردة تستعمل للإستمرار والتأكيد ومرادفها في لغة الفرس همي، ومقابلتها في لغة العرب بغتة... الخ.

أقول: والصواب أنّ مرادفها في لغة الفرس اينك واكنون وآنك، كما علمت من كلمات أُرسطو والشيخ ومواضع استعمالها في الرواية وغيرها، ثمّ إنّ قوله: تستعمل للاستمرار والتأكيد ففيه مافيه أيضاً كما دريت، ولما فسّرها للاستمرار والتأكيد قال: إنّ مرادفها في لغة الفرس همي، وقد فهمت معناها الصحيح ومرادفها كذلك.

المقصد الثالث

في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره

وفيه فصول:

الأول
في وجوده تعالى

قال: الموجود إن كان واجباً وإلاّ استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل.

أقول: يريد اثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وبيان أفعاله وآثاره وابتدأ باثبات وجوده لأنّه الأصل في ذلك كلّه، والدليل على وجوده أن نقول هنا موجود بالضرورة فان كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر موجود بالضرورة فذلك المؤثّر إن كان واجباً فالمطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر موجود فان كان واجباً فالمطلوب وإن كان ممكناً تسلسل أو دار، وقد تقدّم بطلانهما وهذا برهان قاطع أُشير اليه في الكتاب العزيز بقوله: ﴿أوَ لَمْ يَكْفِ بربِّك أنّه علىٰ كلِّ شيءٍ شهيدٌ﴾[1] وهو استدلال لميّ.

والمتكلّمون سلكوا طريقاً آخر فقالوا: العالم حادث فلابدّ له من محدِث، فلو كان محدثاً تسلسل أو دار، وإن كان قديماً ثبت المطلوب لأنّ القدم يستلزم الوجوب، وهذه الطريقة أنّما تتمشّى بالطريقة الأُولى، فلهذا اختارها المصنّف رحمه الله على هذه.

---

(١) فصّلت: ٥٣.

الفصل الثاني
في صفاته تعالى

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى:
في أنـّه تعالى قادر[1]

قال: الثاني في صفاته. وجودُ العالم بعد عدمه يَنفي الإيجابَ.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى وابتدأ بالقدرة، والدليل على أنـّه تعالى قادر أنـّا قد بيّنا أنّ العالم حادث، فالمؤثّر فيه إن كان موجباً لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثاً أعني العالم والتالي بقسميه باطل، بيان الملازمة أنّ المؤثّر الموجب يستحيل تخلف أثره عنه، وذلك يستلزم إمّا قدم العالم وقد فرضناه حادثاً أو حدوث المؤثّر ويلزم التسلسل، فظهر أنّ المؤثّر للعالم قادر مختار.

قال: والواسطةُ غير معقولةٍ.

أقول: لمّا فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في أنواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها، وتقرير هذا السؤال أن يقال: دليلكم يدلّ على أنّ

---

(١) باتفاق النسخ كلّها، بدون كلمة مختار وفي آخر البحث: فظهر أنّ المؤثّر للعالم قادر مختار، أيضاً باتفاق النسخ كلّها، فأوهم ذيل البحث زيادة مختار في العنوان كما في المطبوعة.

مؤثّر العالم مختار وليس يدل على أنّ الواجب مختار بل جاز أن يكون الواجب تعالى موجباً لذاته معلولاً يؤثّر[١] في العالم على سبيل الاختيار، وتقرير الجواب أنّ هذه الواسطة غير معقولة[٢] لأنّا قد بيّنا حدوث العالم بجملته وأجزائه، والمعني بالعالم كلّ موجود سوىٰ الله تعالى، وثبوت واسطة بين ذات الله تعالى وبين ما سواه غير معقول.

قال: ويمكن عروضُ الوجوبِ والامكانِ للأثر باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقريره أنّ المؤثّر إمّا أن يستجمع جميع جهات المؤثّرية أو لا، فان كان الأول كان وجود الأثر عنه واجباً وإلاّ لافتقر ترجيحه إلى مرجّح زائد فلا تكون الجهات بأسرها موجودة هذا خلف، أو لزم الترجيح من غير مرجّح وهو باطل بالضرورة؛ وإن لم يكن مستجمعاً لجميع الجهات استحال صدور الأثر عنه، وحينئذٍ لا يمكن تحقّق القادر لأنّه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترك، وعلى تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل فلا تتحقّق المكنة من الطرفين.

وتقرير الجواب أنّ الأثر تعرض له نسبتا الوجوب والإمكان باعتبارين فلا يتحقّق الموجب ولا يلزم الترجيح من غير مرجّح، وبيانه أنّ فرض استجماع المؤثّر جميع ما لابدّ منه في المؤثّرية هو بأن يكون المؤثّر المختار مأخوذاً مع قدرته التي يستوي طرفا الوجود والعدم بالنسبة اليها ومع داعيه الذي يرجّح أحد طرفيه، وحينئذٍ يجب الفعل بعدهما نظراً إلى وجود الداعي والقدرة ولا تنافي بين

---

(١) كما في (م ص ش د) فقوله: معلولاً، مفعول لقوله: موجباً، بالكسر على هيئة الفاعل. وفي (ق ز): موجباً لذاته وله معلول يؤثّر. فعلى هذه النسخة كان قوله: موجباً، بالفتح. ولكنها تصرف من غير لزوم ومفادهما واحد لكن ما في النسخ الأُولى وهي أمتنها وأقدمها متعيّن بلا كلام.

(٢) وفي (م)، وحدها وهي أقدم النسخ: أو بواسطة غير معقولة. والنسخ الأُخرى كلّها كما في المتن، وأُسلوب كلام الخواجه في التجريد يعطي الأوّل.

هذا الوجوب وبين الإمكان نظراً إلى مجرد القدرة والاختيار، وهذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فانّه يصير واجباً من جهة فرض الوقوع ولا ينافي الاختيار، وبهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لأكثر المتكلّمين في قولهم القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح.

قال: واجتماعُ القدرة على المستقبل مع العدم.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقريره أن نقول: الأثر إمّا حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدوراً، أو معدوم فممتنع فلا قدرة.

وتقرير الجواب أنّ الأثر معدوم حال حصول القدرة ولا نقول: أنّ القدرة حال عدم الأثر تفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل، فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال. لا يقال: الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لأنّه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال، وإذا كان كذلك فلا قدرة عليه في الحال وعند حصول الاستقبال يعود الكلام، لأنّا نقول: القدرة لا تتعلّق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال.

قال: وانتفاءُ الفعلِ ليس فعلَ الضدّ.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقريره أنّ القادر لا يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلّق فعله بالوجود. أمّا بيان المقدمة الأُولى فلأنّ الفعل يستدعي الوجود والامتياز وهما ممتنعان في حق المعدوم، وأمّا الثانية فلأنّكم قلتم القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك وإذا انتفى امكان الترك انتفىٰ امكان الفعل. وتقرير الجواب أنّ القادر هو الذي يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل، وليس لا يفعل عبارة عن فعل الضدّ.

قال: وعموميةُ العلّة تستلزِمُ عموميةَ الصفة.

أقول: يريد بيان أنّه تعالى قادر على كلّ مقدور وهو مذهب الأشاعرة، وخالف أكثر الناس في ذلك فانّ الفلاسفة قالوا: إنّه تعالى قادر على شيءٍ

واحد[١] لأنّ الواحد لا يتعدّد أثره، وقد تقدّم بطلان مقالتهم.

والمجوس ذهبوا إلى أنّ الخير من الله تعالى والشرّ من الشيطان، لأنّ الله تعالى خير محض وفاعل الشر شرير.

والمانوية ذهبوا[٢] إلى أنّ الخير من النور والشرّ من الظلمة.

والنظّام قال: إنّ الله تعالى لا يقدر على القبيح لأنّه يدل على الجهل أو الحاجة.

وذهب البلخي الى أنّ الله لا يقدر على مثل مقدور العبد لأنّه إمّا طاعة أو سفه[٣].

وذهب الجبائيان إلى أنّه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وإلاّ لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير أن يريد الله إحداثه والعبد عدمه.

وهذه المقالات كلّها باطلة، لأنّ المقتضي لتعلّق القدرة بالمقدور أنّما هو الإمكان، إذ مع الوجوب والامتناع لا تعلّق والإمكان ثابت في الجميع فثبت الحكم وهو صحة التعلّق، وإلى هذا أشار المصنّف رحمه الله بقوله: عمومية العلّة أي الإمكان تستلزم عمومية الصفة، أعني القدرة على كلّ مقدور.

والجواب عن شبهة المجوس أنّ المراد من الخير والشرير إن كان مَنْ فَعَلَهُما فلِمَ لا يجوز اسنادهما إلى شيء واحد، وأيضاً الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء فجاز أن يكون الشيء خيراً بالقياس إلى شيءٍ وشراً بالقياس إلى آخر، وحينئذٍ يصحّ اسنادهما إلى ذات واحدة.

وعن شبهة النظّام أنّ الإحالة حصلت بالنظر الى الداعي، فلا تنافي الإمكان الذاتي المقتضي لصحة تعلّق القادر.

---

(١) الفيلسوف الالهي لا يقول أنّ ذلك الشيء واحد عددي فلا ردع ولا بطلان.

(٢) قال الماتن في نقد المحصل (ص١٣٠ ط مصر): المجوس من الثنوية يقولون: إنّ فاعل الخير يزدان، وفاعل الشرّ اهرمن ويعنون بهما ملكاً وشيطاناً، والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر. والمانوية يقولون: إنّ فاعلهما النور والظلمة. والديصانية يذهبون الى مثل ذلك... الخ فيستفاد من كلامه أنّ الثنوية في الشرح كما في المطبوعة محرفة والصواب المانوية.

(٣) وفي (م) إمّا طاعة أو سنّة، والنسخ الباقية سفه، والشارح العلّامة قال في الشرح: إنّ الطاعة والعبث وصفان... الخ والعبث هو السفه.

وعن شبهة البلخي أنّ الطاعة والعبث وصفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي.

وعن شبهة الجبائّيين أنّ العدم أنّما يحصل إذا لم يوجد داعٍ لقادر آخر إلى ايجاده.

المسألة الثانية
في أنّه تعالى عالم

قال: والإحكامُ والتجردُ[١] واستنادُ كلّ شيء اليه دلائلُ العلم.

أقول: لمّا فرغ من بيان كونه تعالى قادراً وكيفية قدرته شرع في بيان كونه تعالى عالماً وكيفية علمه، واستدل على كونه تعالى عالماً بوجوه ثلاثة، الأول منها للمتكلّمين والأخيران للحكماء:

الوجه الأول: أنّه تعالى فعل الأفعال المحكمة وكلّ مَن كان كذلك فهو عالم، (أمّا المقدمة الأُولى) فحسّية لأن العالم إمّا فلكي أو عنصري، وآثار الحكمة والإتقان فيهما ظاهرة مشاهدة، (وأمّا الثانية) فضرورية لأنّ الضرورة قاضية بأنّ غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد أُخرى.

الوجه الثاني: أنّه تعالى مجرد وكلّ مجرد عالم بذاته وبغيره، أمّا الصغرى فانّها وإن كانت ظاهرةً لكن بيانها يأتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا جسماني، وأما الكبرى فلأنّ كلّ مجرد فانّ ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكلّ مجرد حصل له مجرد فانّه عاقل لذلك المجرد، لأنّا لا نعني بالتعقل إلاّ الحصول فاذن كلّ مجردّ فانّه عاقل لذاته.

وأمّا إن كلّ مجرد عالم بغيره فلأنّ كلّ مجرد أمكن أن يكون معقولاً وحده وكلّ ما يمكن أن يكون معقولاً وحده أمكن أن يكون معقولاً مع غيره وكلّ مجرد

---

(١) الإحكام هو اتقان الصنع ووحدة التدبير، والحكم بالإحكام محكم، وأمّا تجرده تعالى فتنزيه في عين التشبيه تعالى الله عن ذلك بل هو في السماء إلٓه وفي الأرض إلٓه وهو الصمد الحق العالي في دنوّه والداني في علوّه.

يعقل مع غيره فانّه عاقل لذلك الغير، أمّا ثبوت المعقولية لكلّ مجرد فظاهر لأنّ المانع من التعقل أنـّما هو المادة لا غير، وأمّا صحة التقارن في المعقولية فلأنّ كلّ معقول فانّه لا ينفك عن الأُمور العامة، وأمّا وجوب العاقلية[١] حينئذٍ فلأنّ إمكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقّف على الحضور في العقل لأنـّه نوع من المقارنة فيتوقّف إمكان الشيء على ثبوته فعلاً وهو باطل، وإمكان المقارنة هو إمكان التعقل، وفي هذا الوجه أبحاث مذكورة في كتبنا العقلية.

الوجه الثالث: أنّ كلّ موجود سواه ممكن على ما يأتي في باب الوحدانية، وكلّ ممكن فانّه مستند إلى الواجب إمّا ابتداءاً أو بوسائط على ما تقدّم، وقد سلف أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، والله تعالى عالم بذاته على ما تقدّم فهو عالم بغيره.

قال: والأخيرُ عامٌّ.

أقول: الوجه الأخير من الأدلة الثلاثة الدالة على كونه تعالى عالماً يدلّ على عمومية علمه بكلّ معلوم، وتقريره أنّ كلّ موجود سواه ممكن وكلّ ممكن مستند اليه فيكون عالماً به سواءً كان جزئياً أو كلياً، وسواءً كان موجوداً قائماً بذاته أو عرضاً قائماً بغيره، وسواءً كان موجوداً في الأعيان أو متعقلاً في الأذهان لأنّ وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً فيستند اليه، وسواءً كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عدمي ممكن أو ممتنع، فلا يعزب عن علمه شيءٌ من الممكنات ولا من الممتنعات، وهذا برهان شريف قاطع.

قال: والتغايرُ اعتباريٌّ.

أقول: لمّا فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً بكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات الواردة عن المخالفين وابتدأ باعتراض من نفى علمه

---

(١) كما في (م ص) وهما أصح النسخ والأُولى أقدمها. وفي (ش ق ز د): وأمّا ثبوت العاقلية. ولايخفى عليك أنّ قوله: فانّه عاقل لذلك الغير، يناسب الوجوب أشد مناسبة من الثبوت.

تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحاً بل أجاب عنه وحذفه للعلم به. وتقرير الاعتراض أن نقول: العلم إضافة بين العالم والمعلوم أو مستلزم للاضافة، وعلى كلا التقديرين فلابدّ من المغايرة بين العالم والمعلوم ولا مغايرة في علمه بذاته.

والجواب أنّ المغايرة قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار، وهاهنا ذاته تعالى من حيث إنّها عالمة مغايرة لها من حيث إنّها معلومة وذلك كاف في تعلق العلم.

قال: ولا يستدعي العلمُ صوراً مغايرة للمعلومات عنده، لأنّ نسبةَ الحصول اليه أشدُّ من نسبة الصور المعقولة لنا.

أقول: هذا جواب عن اعتراض آخر أورده من نفي علم الله تعالى بالماهيات المغايرة له، وتقرير الاعتراض أنّ العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم، فلو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى وذلك يستلزم تكثره تعالى، وكونه قابلاً وفاعلاً ومحلاً لآثاره، وأنّه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته بل بتوسط الأُمور الحالّة فيه[1] وكلّ ذلك باطل.

وتقرير الجواب أنّ العلم لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالى لأنّ العلم هو الحصول عند المجرد على ماتقدّم، ولا ريب في أنّ الأشياء كلّها حاصلة له لأنّه مؤثّرها وموجدها، وحصول الأثر للمؤثّر أشد من حصول المقبول لقابله مع أنّ الثاني لا يستدعي حصول صورة مغايرة لذات الحاصل، فانّا إذا عقلنا ذواتنا لم نفتقر إلى صورة مغايرة لذواتنا، ثمّ إذا أدركنا شيئاً ما بصورة

---

(١) وفي (م): بل بتوسط الأُمور الخارجية، فالأُمور الخارجية هي تلك الصور الحالّة في الذات فهي من حيث إنّها تغاير الذات خارجية عنها، فتدبّر. والنسخ الباقية بعضها: بل يتوسط الأُمور الحالّة فيه، وبعضها: أو بتوسط الأُمور الحالّة فيه. وما اخترناه موافق لعبارة الخواجه في الفصل السابع عشر من النمط السابع من شرحه على الاشارات (ص١٩٢ ط الشيخ رضا) حيث قال: وبأنّه تعالى لا يوجد شيئاً ممّا يباينه بذاته بل بتوسط الأُمور الحالّة فيه. والشارح العلّامة ناظر الى عباراته في ذلك المقام من شرح الاشارات، فراجع.

تحصل في أذهاننا فانّا ندرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار صورة أُخرى وإلاّ لزم تضاعف الصور مع أنّ تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركة من المعقولات، فحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود الذي تحصل له الاشياء من ذاته بانفراده من غير افتقار إلى صور لها أولى، ولمّا كانت ذاته سبباً لكل موجود وعلمه بذاته علّة لعلمه بآثاره وكانت ذاته وعلمه بذاته العلّتان متغايرتين بالاعتبار متحدتين بالذات فكذا معلوله والعلم به متحدان بالذات متغايران بنوع من الاعتبار، وهذا بحث شريف أشار اليه صاحب التحصيل وبسطه المصنّف رحمه الله في شرح الاشارات، وبهذا التحقّيق يندفع جميع المحالات لأنـّها لزمت باعتبار حصول صور في ذاته تعالى عن ذلك.

قال: وتغُّيُر الاضافات ممكنٌ.

أقول: هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية، وتقرير الاعتراض أنّ العلم يجب تغيّره عند تغيّر المعلوم وإلاّ لانتفت المطابقة، لكن الجزئيات الزمانية متغيّرة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغيّر علمه تعالى، والتغيّر في علم الله تعالى محال.

وتقرير الجواب أنّ التغير هنا أنّما هو في الاضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية كالقدرة التي تتغيّر نسبتها واضافتها إلى المقدور عند عدمه وإن لم تتغير في نفسها، وتغيّر الاضافات جائز لأنها أُمور اعتبارية لا تحقّق لها في الخارج.

قال: ويمكن اجتماعُ الوجوب والامكان باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتجدّدات قبل وجودها، وتقرير كلامهم أنّ العلم لو تعلّق بالمتجدّد قبل تجدّده لزم وجوبه وإلاّ لجاز أن لا يوجد، فينقلب علمه تعالى جهلاً وهو محال.

والجواب إن أردتم بوجوب ماعلمه تعالى[1] أنـّه واجب الصدور عن العلم فهو باطل، لأنـّه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدومات[2] وإن أردتم وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق فلا ينافي الإمكان الذاتي، وإلى هذا أشار بقوله: ويمكن اجتماعُ الوجوب والإمكان باعتبارين.

المسألة الثالثة
في أنـّه تعالى حيٌّ

قال: وكلّ قادرٍ عالمٍ حيٌّ بالضرورة.

أقول: اتفق الناس على أنـّه تعالى حيّ واختلفوا في تفسيره، فقال قوم: إنّـه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر ويعلم. وقال آخرون: إنّه من كان على صفة لأجله عليها يجب أن يعلم ويقدر. والتحقيق أنّ صفاته تعالى إن قلنا بزيادتها على ذاته فالحياة صفة ثبوتية زائدة على الذات وإلاّ فالمرجع بها إلى صفة سلبية وهو الحق، وقد بيّنا أنـّه تعالى قادر عالم فيكون بالضرورة حيّاً لأنّ ثبوت الصفة فرع عدم استحالتها.

المسألة الرابعة
في أنـّه تعالى مريد

قال: وتخصيصُ بعضِ الممكنات بالايجاد في وقت يدلُّ على إرادته تعالى[3].

أقول: اتفق المسلمون على أنـّه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه، فأبو الحسين جعله نفس الداعي على معنى أنّ علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة

---

(١) باتفاق النسخ كلّها. (٢) أي يعلم المتجدّدات قبل وجودها.

(٣) التحقيق هو أنّ العلم والإرادة والشوق والميل معنىً واحد يوجد في عوالم أربعة انسانية، وأنّ إرادته تعالى للأشياء عين علمه بها وهما عين ذاته. (الاسفار ج ٣ ط ١ ص٧٦ و ٨٠) وراجع في ذلك رسالتنا في الجعل.

الداعية إلى الايجاد هو المخصص والارادة. وقال النجار: إنّه سلبي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي أنّه راجع الى أنّه عالم بأفعال نفسه وآمر بأفعال غيره. وذهبت الأشعرية والجبائيان إلى أنّه صفة زائدة على العلم.

والدليل على ثبوت الصفة مطلقاً أنّ الله تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها إلى القدرة، فلابدّ من مخصّص غير القدرة التي شأنها الايجاد مع تساوي نسبتها إلى الجميع، وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصّص هو الإرادة، وأيضاً بعض الممكنات يخصّص بالايجاد في وقت دون ماقبله وبعده مع التساوي فلابدّ من مرجّح غير القدرة والعلم.

قال: وليست زائدةً على الداعي وإلاّ لزم التسلسل أو تعدُّدُ القدماءِ.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهبت الأشعرية إلى اثبات أمر زائد على ذاته قديم هو الإرادة، والمعتزلة اختلفوا فقال أبو الحسين: إنّها نفس الداعي، وهو الذي اختاره المصنّف. وقال أبو علي وأبو هاشم: إنّ إرادته حادثة لا في محل. وقالت الكرامية: إنّ إرادته حادثة في ذاته، والدليل على ما اختاره المصنّف أنّ إرادته لو كانت قديمةً لزم تعدّد القدماء، والتالي باطل فالمقدّم مثله، ولو كانت حادثةً إمّا في ذاته أو لا في محل لزم التسلسل، لأنّ حدوث الإرادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت إرادة مخصّصة، والكلام فيها كالكلام هنا.

المسألة الخامسة

في أنّه تعالى سميعٌ بصيرٌ

قال: والنقلُ دَلَّ على اتصافه بالإدراك والعقلُ على استحالة الآلات.

أقول: اتفق المسلمون كافة على أنّه تعالى مدرك واختلفوا في معناه، فالذي ذهب اليه أبو الحسين أنّ معناه علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات، وأثبت الأشعرية وجماعة من المعتزلة صفةً زائدةً على العلم.

والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعاً بصيراً السمع، فإنّ القرآن قد دلّ عليه واجماع المسلمين على ذلك. إذا عرفت هذا فنقول: السمع والبصر في حقّنا أنّما يكون بالآت جسمانية وكذا غيرهما من الادراكات، وهذا الشرط ممتنع في حقّه تعالى بالعقل، فإمّا أن يرجع بالسمع والبصر إلى ماذهب اليه أبو الحسين، وإمّا إلى صفة زائدة غير مفتقرة إلى الآلات في حقّه تعالى.

المسألة السادسة
في أنـّه تعالى متكلّم

قال: وعمومية قدرته تدلّ على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول.

أقول: ذهب المسلمون كافة إلى أنـّه تعالى متكلّم واختلفوا في معناه، فعند المعتزلة أنـّه تعالى أوجد حروفاً وأصواتاً في أجسام جمادية دالّة على المراد، وقالت الاشاعرة: إنه متكلّم بمعنى أنـّه قام بذاته معنى غير العلم والإرادة وغيرهما من الصفات تدلّ عليها العبارات وهو الكلام النفساني، وهو عندهم معنىً واحد[1] ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام، والمصنّف رحمه الله حينئذٍ استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الأول بما تقدّم من كونه تعالى قادراً على كلّ مقدور لا شك في إمكان خلق أصوات في أجسام تدلّ على المراد، وقد اتّفقت المعتزلة والأشاعرة على إمكان هذا لكنّ الأشاعرة أثبتوا معنىً آخر، والمعتزلة نفوا هذا المعنى لأنـّه غير معقول إذ لا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وهوقديم والتصديق موقوف على التصور.

قال: وانتفاءُ القبح عنه تعالى يدلُّ على صدقه.

أقول: لمّا أثبت كونه تعالى متكلّماً وبيّن معناه شرع في بيان كونه تعالى

---

(١) قد تقدّم البحث عن الكلام النفسي، وكونه معنىً واحداً بسيطاً كأنـّه ناظر الى علمه الأحدي،إلاّ أنـّهم جعلوه مقابل العلم، فلا يصحّ بناء كلام النفسي على العلم وتصحيحه.

صادقاً، وقد اتفق المسلمون عليه لكن لا يتمشى على أُصول الأشاعرة، أمّا المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت لأنّ الكذب قبيح بالضرورة، والله تعالى منزّه عن القبائح لأنّه تعالى حكيم على ما يأتي فلا يصدر الكذب عنه تعالى.

المسألة السابعة
في أنّه تعالى باقٍ

قال: ووجوبُ الوجود يدلُّ على سرمديته ونفي الزائد.

أقول: اتفق المثبتون للصانع تعالىٰ على أنّه باقٍ أبداً واختلفوا فذهب الأشعري إلى أنّه باقٍ ببقاء يقوم به. وذهب آخرون إلى أنّه باقٍ لذاته وهو الحقّ الذي اختاره المصنّف، والدليل على أنّه باقٍ ماتقدّم من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم وإلاّ لكان ممكناً. والاعتراض الذي يورد هنا ـ وهو أنّه يجوز أن يكون واجباً لذاته في وقت وممتنعاً في وقت آخر ـ يدل على سوء فهم مورده لأنّ ماهيّته حينئذٍ بالنظر اليها مجردة عن الوقتين تكون قابلة لصفتي الوجود والعدم ولا نعني بالممكن سوى ذلك. (واعلم) أنّ هذا الدليل كما يدلّ على وجوب البقاء يدلّ على انتفاء المعنى الذي أثبته أبو الحسن الأشعري، لأنّ وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن الغير، فلو كان باقياً بالبقاء كان محتاجاً اليه فيكون ممكنا هذا خلف.

المسألة الثامنة
في أنّه تعالى واحد

قال: والشريكِ.

أقول: هذا عطف على الزائد، أي ووجوب الوجود يدلّ على نفي الزائد ونفي الشريك. (واعلم) أنّ أكثر العقلاء اتفقوا على أنّه تعالى واحد، والدليل على ذلك

العقل والنقل، أمّا العقل فما تقدّم من وجوب وجوده تعالى فإنّه يدل على وحدته، لأنّه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشاركا في مفهوم كون كلّ واحدٍ منهما واجب الوجود فامّا أن يتميزا أو لا، والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركة والأول يستلزم التركيب وهو باطل وإلاّ لكان كلّ واحد منهما ممكناً، وقد فرضناه واجباً هذا خلف، وأمّا النقل فظاهر.

المسألة التاسعة
في أنّه تعالى مخالف لغيره من الماهيّات

قال: والمثلِ.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضاً، أي ووجوب الوجود يدلّ على نفي الزائد ونفي الشريك ونفي المثل وهذا مذهب أكثر العقلاء، وخالف فيه أبو هاشم فإنّه جعل ذاته مساوية لغيرها من الذوات، وإنّما تخالفها بحالة توجب أحوالاً أربعة وهي: الحيية والعالمية والقادرية والموجودية، وتلك الحالة هي صفة آلهية، وهذا المذهب لا شك في بطلانه فإنّ الأشياء المتساوية تتشارك في لوازمها، فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثاً وبالعكس وذلك باطل بالضرورة.

المسألة العاشرة
في أنّه تعالى غير مركب

قال: والتركيبِ بمعانيه.

أقول: هذا عطف على الزائد، بمعنى أنّ وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب أيضاً، والدليل على ذلك أنّ كلّ مركب فإنّه مفتقر إلى أجزائه لتأخره وتعليله بها وكلّ جزء من المركب فإنّه مغاير له وكلّ مفتقر إلى الغير ممكن، فلو كان الواجب تعالى مركباً كان ممكناً هذا خلف فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب.

واعلم أنّ التركيب قد يكون عقلياً وهو التركيب من الجنس والفصل، وقد يكون خارجياً كتركيب الجسم من المادة والصورة وتركيب المقادير من غيرها، والجميع منفي عن الواجب تعالى لاشتراك المركبات في افتقارها إلى الأجزاء فلا جنس له ولا فصل له ولا غيرهما من الأجزاء العقلية والحسيّة.

المسألة الحادية عشرة
في أنّه تعالى لا ضدّ له

قال: والضدِّ.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضاً، فإنّ وجوب الوجود يقتضي نفي الضدّ لأنّ الضدّ يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل أو الموضوع مع التنافي بينهما، وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول فلا ضدّ له بهذا المعنى؛ ويطلق أيضاً على مساوٍ في القوة ممانع، وقد بيّنا أنّه تعالى لا مثل له فلا مشارك له تعالى في القوة.

المسألة الثانية عشرة
في أنّه تعالى ليس بمتحيّز

قال: والتحيّزِ.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضاً، فانّ وجوب الوجود يقتضي نفي التحيّز عنه تعالى، وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء وخالف فيه المجسمة، والدليل على ذلك أنّه لو كان متحيزاً لم ينفك عن الأكوان الحادثة وكلّ ما لا ينفك عن الحادث[1] فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكلّ حادث ممكن فلا يكون واجباً هذا خلف، ويلزم من نفي التحيّز نفي الجسمية.

---

(١) بالإفراد كما في (م). والنسخ الأُخرى كلّها عن الحوادث، بالجمع.

المسألة الثالثة عشرة
في أنّه تعالى ليس بحال في غيره

قال: والحلولِ.

أقول: هذا عطف على الزائد، فانّ وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاً في غيره، وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء وخالف فيه بعض النصارى القائلين بأنّه حلّ في المسيح وبعض الصوفية القائلين بأنّه حال في أبدان العارفين، وهذا المذهب لاشكّ في سخافته لأنّ المعقول من الحلول قيام موجود آخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته، وهذا المعنى منتفٍ في حقّه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للإمكان.

المسألة الرابعة عشرة
في نفي الإتحاد عنه تعالى

قال: والإتحادِ.

أقول: هذا عطف على الزائد، فإنّ وجود الوجوب ينافي الاتحاد لأنّا قد بيّنا أنّ وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به فيكون الواجب ممكناً، وأيضاً فلو اتحدّ بغيره لكانا بعد الاتحاد إمّا أن يكون موجودين كما كانا فلا اتحاد وإن عدما أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً ويلزم عدمالواجب فيكون ممكناً هذا خلف.

المسألة الخامسة عشرة
في نفي الجهة عنه تعالى

قال: والجهةِ.

أقول: هذا حكم من الأحكام اللازمة لوجوب الوجود وهو معطوف على

الزائد، وقد نازع فيه جميع المجسمة فانّهم ذهبوا إلى أنـّه تعالى جسم في جـهة وأصحاب أبي عبدالله بن كرّام اختلفوا، فقال محمّد بن الهيصم: إنـّه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبُعد بينه وبين العرش أيضاً غير متناهٍ. وقال بعضهم: البُعد متناهٍ. وقال قوم منهم: إنّه تعالى على العرش كما تقوله المجسمة، وهذه المذاهب كلّها فاسدة لأنّ كلّ ذي جهة فهو مشار اليه ومحل للأكوان الحادثة فيكون حادثاً فلا يكون واجباً.

المسألة السادسة عشرة
في أنـّه تعالى ليس محلاً للحوادث

قال: وحلولِ الحوادث فيه.

أقول: وجوب الوجود ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزائد، وقد خالف فيه الكرامية، والدليل على الامتناع أنّ حدوث الحوادث فيه تعالى يدلّ على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب، وأيضاً فإنّ المقتضي للحادث إن كان ذاته كان أزلياً وإن كان غيره كان الواجب مفتقراً إلى الغير وهو محال، ولأنـّه إن كان صفة كمال استحال خلوّ الذات عنه وإن لم يكن استحال اتصاف الذات به.

المسألة السابعة عشرة
في أنـّه تعالى غنيٌّ

قال: والحاجةِ.

أقول: وجوب الوجود ينافي الحاجة وهو معطوف على الزائد، وهذا الحكم ظاهر فإنّ وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغيرفي كلّ شيء فهو ينافي

الحاجة، ولأنّه لو افتقر إلى غيره لزم الدور، لأنّ ذلك الغير محتاج اليه لإمكانه. (لايقال) الدور غير لازم لأنّ الواجب مستغنٍ في ذاته وبعض صفاته عن ذلك الغير وبهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير، فاذا احتاج في جهة أُخرى إلى ذلك الغير انتفى الدور (لأنا نقول) هذا بناءً على أنّ صفاته تعالى زائدة على الذات وهو باطل لما سيأتي، وأيضاً فالدور لا يندفع لأنّ ذلك الممكن بالجهة التي يؤثّر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجاً اليه، وحينئذٍ يلزم الدور المحال، ولأنّ افتقاره في ذاته يستلزم امكانه وكذا في صفاته، لأنّ ذاته موقوفة على وجود تلك الصفة أو عدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفاً على الغير فيكون ممكناً، وهذا برهان عوّل عليه الشيخ ابن سينا.

المسألة الثامنة عشرة
في استحالة الألم واللّذة عليه تعالى

قال: والألمِ مطلقاً واللّذةِ المزاجيةِ.

أقول: هذا أيضاً عطف على الزائد، فانّ وجوب الوجود يستلزم نفي اللذّة والألم.

واعلم أنّ اللذّة والألم قد يكونان من توابع المزاج، فانّ اللذّة من توابع اعتدال المزاج والألم من توابع سوء المزاج، وهذان المعنيان أنّما يصحّان في حق الأجسام وقد ثبت بوجوب الوجود أنّه تعالى يستحيل أن يكون جسماً فينتفيان عنه. وقد يعني بالألم إدراك المنافي وباللذّة إدراك الملائم، فالألم بهذا المعنى منفي عنه لأنّ واجب الوجود لا منافي له، وأمّا اللذّة بهذا المعنى فقد اتفق الأوائل على ثبوتها لله تعالى لأنّه مدرك لأكمل الموجودات أعني ذاته فيكون ملتذّاً به، والمصنّف رحمه الله كأنّه قد ارتضى هذا القول، وهو مذهب ابن نوبخت وغيره من المتكلّمين إلّا أنّ اطلاق الملتذّ عليه يستدعي الإذن الشرعي.

المسألة التاسعة عشرة
في نفي المعاني والأحوالِ والصفات الزائدةِ في الأعيان

قال: والمعاني والأحوالِ والصفاتِ الزائدةِ عيناً.

أقول: ذهبت الأشاعرة إلى أنّ لله تعالى معانيَ قائمةً بذاته هي القدرة والعلم وغيرهما من الصفات تقتضي القادرية والعالمية والحيية إلى غيرها من باقي الصفات. وأبو هاشم أثبت أحوالاً غير معلومةٍ لكن تعلم الذات عليها[1] وجماعة من المعتزلة أثبتوا لله تعالى صفات زائدة على الذات، وهذه المذاهب كلّها ضعيفة لأنّ وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الأُمور عنه لأنّه تعالى يستحيل أن يتصف بصفة زائدة على ذاته سواءً جعلناها معنىً أو حالاً أو صفة غيرهما لأنّ وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كلّ شيء فلا يفتقر في كونه قادراً إلى صفة القدرة ولا في كونه عالماً إلى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والأحوال، وإنّما قيّد الصفات بالزائدة عيناً لأنّه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة وإن كانت مغايرة لها بالاعتبار.

المسألة العشرون
في أنّه تعالى ليس بمرئي

قال: والرؤيةِ[2].

---

(١) وفي (ش) علّتها؛ أعربها بتشديد اللام والتاء المنقوطتين من فوق. وفي (د) بدون تشديد واعجام، وفي النسخ الأُخرى: عليها، على الجار والمجرور بالاعجام. وفي نسخة أُخرى عندنا صحّحت العبارة وأُعربت هكذا: «لكن بعلم الذات عللها» باضافة العلم الى الذات المجرور بالباء، وعللها على هيئة الجمع.

والصواب هو الأوسط المختار أعني عليها على الجار والمجرور كما في نسختين من شرح القديم لمؤلفه محمود بن أحمد الأصفهاني حيث قال في المقام: ومذهب أبي هاشم أنّ للهِ تعالىٰ أحوالاً مثل العالمية والقادرية وغيرهما، والحال لا يعلم ولكن يعلم الذات عليها، انتهى. وكلام الفخر الرازي في المحصل أيضاً يفيد هذا المعنى (ص١٣٦ ط١ مصر).

(٢) الحقّ أنّ الرؤية بمعنى لقائه سبحانه هي غاية آمال العارفين بالله وقد ندب اليه الشرع ←

أقول: وجوب الوجود يقتضي نفي الرؤية أيضاً، (واعلم) أنّ أكثر العقلاء ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالى، والمجسّمة جوّزوا رؤيته لاعتقادهم أنّه تعالى جسم، ولو اعتقدوا تجرّده لم تجز رؤيته عندهم، والأشاعرة خالفوا العقلاء كافة هنا وزعموا أنّه تعالى مع تجرّده تصح رؤيته، والدليل على امتناع الرؤية أنّ وجوب وجوده يقتضي تجرّده ونفي الجهة والحيز عنه فينتفي الرؤية عنه بالضرورة، لأنّ كلّ مرئي فهو من جهة يشار إليه بأنّه هنا أو هناك، ويكون مقابلاً أو في حكم المقابل، ولمّا انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية.

← بانحاء عديدة، وأمّا الرؤية بمعنى الإبصار بالعين فلا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار. والراقم قد صنّف في كلّ واحدة من المسألتين رسالة على حدة لعلّها وافية في شعوب مباحثها العقلية والنقلية.

قال الشيخ الأجلّ الصدوق في باب رؤية كتاب التوحيد ماهذا لفظه: والأخبار التي رويت في هذا المعنى ـ يعني في الرؤية ـ صحيحة وإنّما تركت إيرادها في هذا الباب خشية أن يقرأها جاهل بمعانيها فيكذب بها فيكفر بالله عزَّوجلَّ وهو لايعلم.

والأخبار التي ذكرها أحمد بن محمّد بن عيسى في نوادره، والتي أوردها محمّد بن أحمد بن يحيىٰ في جامعه في معنى الرؤية صحيحة لا يردها إلاّ مكذّب بالحق أو جاهل به، وألفاظها ألفاظ القرآن، ولكلّ خبر منها معنى ينفي التشبيه والتعطيل ويثبت التوحيد، وقد أمرنا الأئمة صلوات الله عليهم أنْ لا نكلّم الناس إلاّ على قدر عقولهم.

ومعنى الرؤية الواردة في الأخبار العلم، وذلك أنّ الدنيا دار شكوك وارتياب وخطرات فاذا كان يوم القيامة كشف للعباد من آيات الله وأُموره في ثوابه وعقابه ماتزول به الشكوك ويعلم حقيقة قدرة الله عزَّوجلَّ، وتصديق ذلك في كتاب الله عزَّوجلَّ ﴿لَقَدْ كُنْتَ في غَفْلَةٍ مِنْ هذا فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ اليومَ حَدِيد﴾ .

انتهى ما أردنا من نقل كلامه ـ رضوان الله تعالى عليه ـ في التوحيد، ولكن لايخفىٰ عليك أنّ الائمة عليهم السلام أمرونا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم، وما أمرونا أن لا نروي أحاديثهم التي حدّثوا بها. والشيخ الأكرم المفيد رحمه الله قال في تصحيح الاعتقادات نقداً عليه: ولو اقتصر على الأخبار ولم يتعاط ذكر معانيها كان أسلم له من الدخول في باب يضيق عنه سلوكه.

والمتألّه السبزواري في شرح الأسماء عند قوله عليه السلام في الفصل الخمسين من الجوشن الكبير: يا من يَرىٰ ولا يُرى، حرّر أقوال القوم في الرؤية أتمّ تحرير فراجعه اليه (ص ١٨٥ ط ١) .

قال: وسؤالُ موسى لقومه.

أقول: لمّا استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن احتجاج الاشاعرة، وقد احتجّوا بوجوه أجاب المصنّف عنها، الأول: أنّ موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو كانت ممتنعة لم يصح منه السؤال.

والجواب أنّ السؤال كان من موسى عليه السلام لقومه ليبيّن لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى: ﴿لَنْ نُؤمِنَ لكَ حتىٰ نَرىٰ اللهَ جهرةً فأخذتهم الصاعقة﴾ وقوله: ﴿أفتهلكنا بما فَعلَ السفهاء منا﴾.

قال: والنظر لا يدلّ على الرؤية مع قبوله التأويل.

أقول: تقرير الوجه الثاني لهم أنّه تعالى حكى عن أهل الجنة النظر اليه فقال: ﴿إلى ربِّها ناظرة﴾ والنظر المقرون بحرف (إلى) يفيد الرؤية لأنّه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماساً لرؤيته، وهذا متعذر في حقه تعالى لانتفاء الجهة عنه فبقي المراد منه مجازه وهو الرؤية التي هي معلول النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز.

والجواب المنع من إرادة هذا المجاز، فانّ النظر وإن اقترن به حرف (إلى) لا يفيد الرؤية، ولهذا يقال: نظرت إلىٰ الهلال فلم أره، وإذا لم يتعين هذا المعنى للإرادة أمكن حمل الآية على غيره، وهو أن يقال: إنّ (إلى) واحد الآلاء ويكون معنى ناظرة أي منتظرة، أو نقول: إنّ المضاف هنا محذوف وتقديره: إلى ثواب ربها. (لايقال) الانتظار سبب الغمّ والآية سيقت لبيان النعم، (لأنّا نقول) سياق الآية يدلّ على تقدّم حال لأهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله: ﴿وجوهٌ يومئذٍ ناضرةَ﴾ بدليل قوله تعالى: ﴿ووجوهٌ يومئذٍ باسرة تظنّ أن يُفعل بها فاقرِة﴾ فانّ في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل لها فاقرة فلا يبقى للظن معنىً، وإذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سبباً للغمّ بل سبباً للفرح والسرور ونضارة الوجه، كمن يعلم وصول نفع اليه يقيناً في وقت

فانّه يسرّ بذلك وإن لم يحضر الوقت كما أنّ انتظار العقاب بعد الانـذار بـوروده يوجب الغمّ ويقتضي بسارة الوجه.

قال: وتعليقُ الرؤية[١] على استقرار الجبل المتحرك لايدلّ على الإمكان.

أقول: هذا جواب عن الوجه الثالث للأشعرية، وتـقرير احـتجاجهم أن الله سبحانه وتعالى علّق الرؤية في سؤال موسى عليه السلام على استقرار الجبل والاستقرار ممكن، لأن كلّ جسم فسكونه ممكن والمعلّق على الممكن ممكن. والجواب أنـّه تعالى علّق الرؤية على الاستقرار لا مطلقاً بل على استقرار الجبل حال حـركته واستقرار الجبل حال الحركة محال فلا يدل على إمكان المعلّق.

قال: واشتراكُ المعلولات لا يدلُّ على اشتراك العلل مع منع التعليلِ والحصر.

أقول: هذا جواب عن شبهة الأشاعرة من طريق العقل استدلّوا بها على جواز رؤيته تعالى، وتقريرها أنّ الجسم والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية وهذا حكم مشترك يستدعي عـلة مشـتركة ولا مشـترك بـينهما إلاّ الحـدوث أو الوجـود، والحدوث لا يصلح للعلّية لأنـّه مركّب من قيد عدمي فيكون عدمياً فلم يبق إلاّ الوجود فكلّ موجود تصح رؤيته والله تعالى موجود.

وهذا الدليل ضعيف جداً لوجوه: الأول: المنع من رؤية الجسم بل المرئي هو اللون والضوء لاغير. الثاني: لا نسلّم اشتراكهما في صحة الرؤية فانّ رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض. الثالث: لا نسلّم أنّ الصحة ثبوتية بل هي أمر عـدمي لأنّ جنس صحة الرؤية وهو الإمكان عدمي فلا يفتقر إلى العلّة. الرابـع: لانسـلّم أن المعلول المشترك يستدعي علّة مشتركة فانّه يجوز اشتراك العلل المـختلفة فـي المعلولات المتساوية. الخامس: لانسلّم الحصر في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدلّ على العدم مع أنـّا نتبرع بذكر قسم آخر وهو الإمكان وجاز التعليل به وإن

---

(١) كما في (م) وفي (ق، ص، ش، د): وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لايدلّ على الإمكان. وفي (ز): لاستقرار المتحرك. وفي (ت): والتعليق باستقرار الجبل لايدلّ على الإمكان.

كان عدمياً لأنّ صحة الرؤية عدمية. السادس: لا نسلّم أنّ الحدوث لا يصلح للعلّية، وقد بيّنا أنّ صحة الرؤية عدمية على أنّا نمنع من كون الحدوث عدمياً لأنّه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم. السابع: لِمَ لا يجوز أن تكون العلّة هي الوجود بشرط الإمكان أو بشرط الحدوث، والشروط يجوز أن تكون عدمية. الثامن: المنع من كون الوجود مشتركاً لأنّ وجود كلّ شيء نفس حقيقته، ولو سلّم كون الوجود الممكن مشتركاً لكن وجود الله تعالى مخالف لغيره من الوجودات لأنّه نفس حقيقته، ولا يلزم من كون بعض الماهيّات[1] علّة لشيء كون ما يخالفه علّة لذلك الشيء. التاسع: المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضي فانّه جاز وجود مانع في حقّه تعالى إمّا ذاته أو صفة من صفاته أو قبول الحكم يتوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي تمتنع في حقّه تعالى فلا يلزم وجود الحكم فيه.

المسألة الحادية والعشرون
في باقي الصفات

قال: وعلى ثبوت الجود.

أقول: هذا عطف على قوله: على سرمديته، أي أنّ وجوب الوجود يدلّ على سرمديته وعلى ثبوت الجود، واعلم أنّ الجود هو إفادة ما ينبغي للمستفيد من غير استعاضة منه، والله تعالى قد أفاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير أن يستعيض منها شيئاً من صفة حقيقية أو إضافية فهو جواد، وجماعة الأوائل نفوا الغرض عن الجواد وهو باطل وسيأتي بيانه في باب العدل.

---

(١) أي بعض الماهيّات بوجوده علّة لشيء كما هو ظاهر. أو أنّ الكون في الموضعين بمعنى الوجود. وفي المطبوعة: ولا يلزم من كون وجود بعض الماهيّات، ولكن النسخ كلّها عارية عن الوجود والكلمة كانت تعليقة اُدرجت في المتن.

قال: والمُلكِ.

أقول: وجوب الوجود يدلّ على كونه تعالى ملكاً لأنـّه غني عن الغير في ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقية المستلزمة للاضافة وكلّ شيء مفتقر اليه، لأنّ كلّ ما عداه ممكن إنّما يوجد بسببه وله ذات كلّ شيء لأنـّه مملوك له مفتقر اليه في تحقّق ذاته فيكون ملكاً، لأنّ الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث.

قال: والتمامِ وفوقَه.

أقول: وجوب الوجود يدلّ على كونه تعالى تاماً وفوق التمام، أمّا كونه تاماً فلأنّه واحد على ما سلف، واجب من كلّ جهة يمتنع تغيّره وانفعاله وتجدّد شيء له، فكلّ ما من شأنه أن يكون له فهو حاصل له بالفعل، وأمّا كونه فوق التمام فـلأنّ ما حصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد.

قال: والحقّيةِ.

أقول: وجوب الوجود يدلّ على ثبوت الحقّية له تعالى، واعلم أنّ الحقّ يقال للثابت مطلقاً والثابت دائماً، ويقال على حال القول والعقد بـالنسبة إلى المـقول والمعتقد إذا كان مطابقاً وهو الصادق أيضاً لكن باعتبار نسبة القول والعقد اليـه، والله تعالى واجب الثبوت والدوام غير قابل للعدم والبطلان، فذاته أحقّ من كلّ حقّ وهو محقّق كلّ حقيقة.

قال: والخيريةِ.

أقول: وجوب الوجود يدلّ على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى، لأنّ الخير عبارة عن الوجود والشرّ عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحقّ له، وواجب الوجود يستحيل أن يعدم عنه شيء من الكمالات فلا يتطرق اليه الشرّ بوجه من الوجوه فهو خيرٌ محض.

قال: والحكمةِ.

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصف الله تعالى بالحكمة، لأنّ الحكمة قد يعني

بها معرفة الأشياء وقد يراد بها صدور الشيء على الوجه الأكمل، ولا عرفان أكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنىٰ الأول، وأيضاً فانّ أفعاله تعالى في غاية الإحكام والإتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنىٰ الثاني أيضاً.

قال: والتجبّرِ.

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه جباراً، لأنّ وجوب الوجود يقتضي استناد كلّ شيء اليه فهو يجبر ما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة فهو جبّار من حيث إنّه واجب الوجود.

قال: والقهرِ.

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهاراً بمعنى أنّه يقهر العدم بالوجود والتحصيل.

قال: والقيّوميةِ.

أقول: وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه بكونه قيّوماً بمعنى أنّه قائم بذاته ومقيم لغيره، لأنّ وجوب الوجود يقتضي استغناءه عن غيره وهو معنى قيامه بذاته ويقتضي استناد غيره اليه وهو المعنى بكونه مقيماً لغيره.

قال: وأمّا اليدُ والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعةٌ إلى ماتقدّم.

أقول: ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنّ اليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة مغايرة للوجود، وذهب عبدالله بن سعيد إلى أنّ القدم صفة مغايرة للبقاء وأنّ الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للإرادة، وأثبت جماعة من الحنفية التكوين صفة مغايرة للقدرة، والتحقيق أنّ هذه الصفات راجعة إلى ماتقدّم.

الفصل الثالث
في أفعاله

وفيه مسائل:

المسألة الأُولىٰ
في إثبات الحسن والقبح العقليين

قال: الثالث في أفعاله، الفعلُ المتصفُ بالزائد إمّا حسنٌ أو قبيحٌ، والحسن أربعة.

أقول: لمّا فرغ من إثباته تعالى وبيان صفاته شرع في بيان عدله وأنّه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وما يتعلق بذلك من المسائل، وبدأ بقسمة الفعل إلى الحسن والقبيح وبيّن أن الحسن والقبح أمران عقليان، وهذا حكم متّفق عليه بين المعتزلة. وأمّا الأشاعرة فانّهم ذهبوا إلى أنّ الحسن والقبح أنّما يستفادان من الشرع فكلّ ما أمر الشارع به فهو حسن وكلّ مانهىٰ عنه فهو قبيح، ولولا الشرع لم يكن حسن ولا قبح، ولو أمر الله تعالى بما نهىٰ عنه لا نقلب القبيح إلى الحسن. والأوائل ذهبوا إلى أنّ من الأشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر إلى العقل العملي، وقد شنّع أبو الحسين على الأشاعرة بأشياء ردية وما شنّع به فهو حق إذ لا تتمشّى قواعد الاسلام بارتكاب ماذهب اليه الأشعرية من تجويز القبائح عليه تعالى وتجويز اخلاله بالواجب، وما أدري كيف يمكنهم الجمع بين المذهبين.

واعلم: أنّ الفعل من التصورات الضرورية، وقد حدّه أبو الحسين بأنّه ما

حدث عن قادر مع أنّه حدّ القادر بأنّه الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل فلزمه الدور؛ على أنّ الفعل أعمّ من الصادر عن قادر وغيره. إذا عرفت هذا، فالفعل الحادث إمّا أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثه وهو مثل حركة الساهي والنائم وإمّا أن يوصف وهو قسمان حسن وقبيح، فالحسن ما لا يتعلّق بفعله ذمّ القبيح بخلافه، والحسن إمّا أن لا يكون له وصف زائد على حسنه وهو المباح ويرسم بأنّه ما لا مدح فيه على الفعل والترك، وإمّا أن يكون له وصف زائد على حسنه فامّا أن يستحقّ المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب، أو يستحق المدح بفعله ولا يتعلّق بتركه ذم وهو المندوب، أو يستحق المدح بتركه ولا يتعلّق بفعله ذم وهو المكروه، فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة: الواجب والمندوب والمباح والمكروه ومع القبيح تبقىٰ الأحكام الحسنة والقبيحة خمسة.

قال: وهما عقليان للعلم بحُسنِ الاحسان وقبحِ الظلم من غير شرع.

أقول: استدل المصنّف رحمه‌الله على أنّ الحسن والقبح أمران عقليان بوجوه، هذا أولها وتقريره أنّا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فانّ كل عاقل يجزم بحسن الاحسان ويمدح عليه، وبقبح الاساءة والظلم ويذم عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع.

قال: ولاِنتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً.

أقول: هذا وجه ثان يدلّ على أنّ الحسن والقبح عقليان، وتقريره أنّهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً، والتالي باطل اجماعاً فالمقدم مثله، بيان الشرطية أنّا لو لم نعلم حسن بعض الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فإذا أخبرنا في شيء أنّه قبيح لم نجزم بقبحه وإذا أخبرنا في شيء أنّه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب ولجوزنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير.

قال: ولَجاز التعاكسُ.

أقول: الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام أنّه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز أن يقع التعاكس في الحسن والقبح بأن يكون مانتوهّمه حسناً قبيحاً وبالعكس، فكان يجوز أن يكون هناك أُمم عظيمة تعتقد حُسنَ مدحِ مَن أساء اليهم وذمَّ مَن أحسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك، ولما علم كلّ عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الأحكام إلى القضايا العقلية لا الأوامر والنواهي الشرعية ولا العادات.

قال: ويجوز التفاوتُ في العلوم لتفاوتِ التصور.

أقول: لمّا استدل على مذهبه من إثبات الحسن والقبح العقليين شرع في الجواب عن شبهة الأشاعرة، وقد احتجّوا بوجوه: الأول: لو كان العلم بقبح بعض الأشياء وحسنها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم لزيادة الكل على الجزء، والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة لأنّ العلوم الضرورية لا تتفاوت. (والجواب) المنع من الملازمة فانّ العلوم الضرورية قد تتفاوت لوقوع التفاوت في التصورات، فقوله: «ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور» إشارة إلى هذا الجواب.

قال: وارتكابُ أقلِّ القبيحين مع امكان المخلص[1].

أقول: هذا يصلح أن يكون جواباً عن شبهتين للأشعرية: **إحداهما:** قالوا: لو

---

(١) مع إمكان التخلّص كما في (ش، ت) وفي (م، ص، ز) مع امكان المخلص. وفي (د) مع عدم إمكان المخلص. وفي (ق) مع عدم امكان التخلص. يعني إذا اضطرّ الى ارتكاب القبيحين ولم يمكنه الخلاص عنهما ارتكب أقل القبيحين كالمثال الثاني في الكتاب فانّه أن يكذب غداً فالكذب قبيح، وإن لم يكذب فخلاف الوعد قبيح، لكنّه يرتكب أقل القبيحين.
وظاهر الشرح حيث قال: وأيضاً قد يمكن التخلص عن الكذب، يوافق عدم العدم وإن كان للعدم معنىً صحيح، وكذا التخلص في المتن، ولكن قد تكرّر ذكر المخلص في الكتاب ونسخ (م ص) متفقة فيه والشرح تعبير بعبارة أُخرى.

كان الكذب قبيحاً لكان الكذب المقتضي لتخليص النبي من يد ظالم قبيحاً، والتالي باطل لأنّه يحسن تخليص النبي فالمقدّم مثله. **الثانية**: قالوا: لو قال الانسان: لأُكذّبنّ غداً، فان حسن منه الصدق بايفاء الوعد لزم حسن الكذب، وإن قبح كان الصدق قبيحاً فيحسن الكذب.

والجواب فيهما واحد، وذلك لأنّ تخليص النبي أرجح من الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب، فيجب ارتكاب أدنىٰ القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق. وأيضاً يجب عليه ترك الكذب في غد لأنّه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله، ووجهاً واحداً من وجوه الحسن وهو الصدق وإذا ترك الكذب يكون قد ترك تتمة العزم والكذب وهما وجها حسن، وفعل وجهاً واحداً من وجوه القبح وهو الكذب. وأيضاً قد يمكن التخلّص عن الكذب في الصورة الأُولى بأن يفعل التورية أو يأتي بصورة الاخبار الكذب من غير قصد اليه، ولأنّ جهة الحسن هي التخلص[١] وهي غير منفكّة عنه وجهة القبح هي الكذب وهي غير منفكة عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحاً وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسناً.

قال: والجبرُ باطلٌ.

أقول: هذا جواب عن شبهة أُخرى لهم وهي أنّهم قالوا: الجبر حق فينتفي الحسن والقبح العقليان والملازمة ظاهرة وبيان صدق المقدم مايأتي والجواب الطعن في الصغرى وسيأتي البحث فيها.

المسألة الثانية
في أنّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب

قال: واستغناؤه وعلمُه يدلّان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى.

---

(١) دليل للصورتين كلتيهما وإن كان بظاهره يناسب الثانية، فما في (م) من قوله: ولأنّ جهة الحسن هي التخليص، كان مفاده بيّناً مناسباً للصورة الأُولى.

أقول: اختلف الناس هنا، فقالت المعتزلة: إنّه تعالى لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب، ونازع الأشعرية في ذلك واسندوا القبائح اليه تعالى الله عن ذلك، والدليل على ما اختاره المعتزلة أنّ له داعياً إلى فعل الحسن وليس له صارف عنه، وله صارفاً عن فعل القبيح وليس له داعٍ اليه وهو قادر على كل مقدور، ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل، وإنّما قلنا ذلك لأنه تعالى غنيّ يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح، ومن المعلوم بالضرورة أنّ العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه وأنّ العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة فانّه يوجده، وتحريره أنّ الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن وواجب بالنظر إلى علّته، وكلّ ممكن مفتقر الى قادر فانّ علّته أنّما تتم بواسطة القدرة والداعي، فإذا وجدا فقد تمّ السبب، وعند تمام السبب يجب وجود الفعل. وأيضاً لو جاز منه فعل القبيح أو الاخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده ووعيده لإمكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يفضي إلى الشكّ في صدق الأنبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه.

المسألة الثالثة
في أنّه تعالى قادر على القبيح

قال: مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا يُنافي الامتناعَ اللاحقَ.

أقول: ذهب العلماء كافة إلى أنّه تعالى قادر على القبيح إلاّ النظّام، والدليل على ذلك أنّا قد بيّنا عموم نسبة قدرته إلى الممكنات والقبيح منها فيكون مندرجاً تحت قدرته. احتجّ بأنّ وقوعه منه يدل على الجهل أو الحاجة وهما منفيان في حقّه تعالى. والجواب أنّ الامتناع هنا بالنظر إلى الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثّر في الإمكان الأصلي، ولهذا عقب المصنّف رحمه الله الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وإن لم يذكرها صريحاً.

المسألة الرابعة
في أنّه يفعل لغرض

قال: ونفيُ الغرضِ يستلزم العبثَ ولا يلزم عودُه اليه.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهبت المعتزلة إلى أنّه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئاً لغير فائدة، وذهبت الأشاعرة إلى أنّ أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد. والدليل على مذهب المعتزلة أنّ كلّ فعل لا يفعل لغرض فانّه عبث والعبث قبيح، والله تعالى يستحيل منه فِعْل القبيح. احتجّ المخالف بأنّ كلّ فاعل لغرض وقصد فانّه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض، والله تعالى يستحيل عليه النقصان. (والجواب) النقص أنّما يلزم لو عاد الغرض والنفع اليه، أمّا إذا كان النفع عائداً إلى غيره فلا كما نقول: إنّه تعالى يخلق العالم لنفعهم.

المسألة الخامسة
في أنّه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي

قال: وارادةُ القبيح قبيحةٌ وكذا ترك إرادةِ الحَسَنِ ولِلأمرِ والنهيِ[١].

أقول: مذهب المعتزلة أنّ الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواءً وقعت أو لا، ويكره المعاصي سواءً وقعت أو لا. وقالت الأشاعرة: كلّ ماهو واقع فهو مراد سواءً كان طاعةً أو معصيةً. والدليل على ماذهب اليه المعتزلة وجهان: **الأول:** أنّه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدّم، فكما أنّ فعل القبيح قبيح

---

(١) كما في (م) وهو الصواب والشرح يوافقه. والنسخ الباقية كلّها: والأمر والنهي. وعلى هذه النسخ كان معنى العبارة هكذا: وكذا ترك إرادة الحسن قبيح، وكذا ترك الأمر والنهي قبيح. لأنّه سبحانه يجب عليه الأمر بالحسن والنهي عن القبيح، ولكن شرح العلّامة ناصّ على صحة النسخة الأُولى.

فكذا إرادته قبيحة، وكما أنّ ترك الحسن قبيح فكذا إرادة تركه. **الثاني**: أنّه تعالى أمر بالطاعات ونهىٰ عن المعاصي والحكيم إنّما يأمر بما يريده لا بما يكرهه، وينهى عمّا يكرهه لا عمّا يريده، فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهةً لله تعالى لما أمر بها، ولو كانت المعصية مرادةً لله تعالى لما نهاه عنها، وكان الكافر مطيعاً بكفره وعدم إيمانه لأنّه فعل ما أراده الله تعالى منه وهو المعصية وامتنع عمّا كرهه وذلك باطل قطعاً.

قال: وبعضُ الأفعالِ مستندةٌ إلينا والمغلوبيةُ غيرُ لازمةٍ والعلمُ تابعٌ.

أقول: لمّا فرغ من الاستدلال شرع في إبطال حجج الخصم، وهي ثلاثة:

الأُولى: قالوا: الله تعالى فاعل لكلّ موجود فتكون القبائح مستندة اليه بارادته. والجواب ما يأتي من كون بعض الأفعال مستندة الينا.

الثانية: إنّ الله تعالى لو أراد من الكافر الطاعة، والكافر أراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر لزم أن يكون الله تعالى مغلوباً، إذ من يقع مراده من المريدَيْن هو الغالب. والجواب أنّ هذا غير لازم لأنّ الله تعالى أنّما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو أنّما يتحقّق بارادة المكلف، ولو أراد الله تعالى ايقاع الطاعة من الكافر مطلقاً سواءً كانت عن إختيار أو إجبار لوقعت.

الثالثة: قالوا: كلّ ما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع، فاذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال إرادتها منه وإلاّ لكان مريداً لما يمتنع وجوده. والجواب أنّ العلم تابع لا يؤثّر في إمكان الفعل، وقد مرّ تقرير ذلك.

المسألة السادسة
في أنّا فاعلون

قال: والضرورةُ قاضيةٌ باستناد أفعالنا إلينا[1].

---

(١) ينبغي في المقام الفرق بين اسناد الفعل وايجاده والموجد هو الوجود الحقّ سبحانه وتعالى، وأفعالنا مستندة الينا، بحول الله وقوته أقوم وأقعد. وسلطانه لا يرفع عن ممكن ولا معنىٰ ←

أقول: اختلف العقلاء هنا، فالذي ذهب اليه المعتزلة أنّ العبد فاعل لأفعال نفسه، واختلفوا فقال أبو الحسين: إنّ العلم بذلك ضروري، وهو الحق الذي ذهب اليه المصنّف رحمه الله. وقال آخرون: إنّه إستدلالي. وأمّا جهم بن صفوان فانّه قال: إنّ الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد واضافتها اليهم على سبيل المجاز، فإذا قيل: فلان صلّى وصام، كان بمنزلة قولنا: طال وسمن. وقال ضرار بن عمرو والنّجار وحفص الفرد[1] وأبو الحسن الأشعري: إنّ الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسب، ولم يجعل لقدرة العبد أثراً في الفعل بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى، وهذا الاقتران هو الكسب، وفسّر القاضي الكسب بأنّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعةً ومعصيةً صفتان واقعتان بقدرة العبد. وقال أبو اسحاق الاسفرايني من الأشاعرة: إنّ الفعل واقع بمجموع القدرتين. والمصنّف التجأ إلى

← للرفع أصلاً وما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله ربّ العالمين، فتدبّر في قوله سبحانه: ﴿وأنّه هو أضحكَ وأبكىٰ وأنّه هو أماتَ وأحيا وأنّه خَلَقَ الزوجينِ الذكرَ والأُنثىٰ من نطفةٍ إذا تُمنىٰ وأنّ عليه النشأةَ الأُخرىٰ وأنّه هو أغنىٰ وأقنى﴾ فالأفعال الستة موجدها هو سبحانه واستنادها الى الخلق. والمسائل والبحث عنها حول هذا المطلب تطلب في رسالتنا المصنوعة في ردّ الجبر والتفويض واثبات أمرٍ بين الأمرين.

(١) في غير واحد من كتب الملل والنحل: وحفص بن الفرد. والفرد بالفاء، وبالقاء تصحيف. قال الأُستاذ في شرحه على التجريد بالفارسية ما هذا لفظه: وحفص القرد يعني بوزينه لقب است. أقول الظاهر أنّ تحريف الفرد بالقرد نشأ من تكفير الشافعي إيّاه. وفي أول المقالة الخامسة من الفن الثالث من الفهرست لابن النديم (ص ٢٢٩ ط رضا تجدد): وكان حفص الفرد من المجبرة من أكابرهم نظيراً للنّجار. ويكنى أبا عمرو. وكان من أهل مصر، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل، وكان أولاً معتزلياً ثمّ قال بخلق الأفعال وكان يكنى أبا يحيىٰ، ثمّ عدّ كتبه.

وفي لسان الميزان للعسقلاني (ص ٣٣٠ ج ١ ط حيدرآباد، الترجمة رقم ١٣٥٥) حفص القرد (معجمة بالقاف) مبتدع. قال النسائي صاحب كلام لا يكتب حديثه وكفّره الشافعي في مناظرته.

وفي ميزان الاعتدال (١/ ٥٦٤ الترجمة رقم ٢١٤٣) مثل ما في اللسان.

الضرورة هاهنا فانّا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً وبين حركة الحجر الهابط، ومنشأ الفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به وعدمه في الآخر.

قال: والوجوبُ للداعي[١] لا يُنافي القدرةَ كالواجب.

أقول: لمّا فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبه الخصم، وتقرير الشبهة الأُولى أنّ صدور الفعل من المكلف إمّا أن يقارن تجويز لا صدوره أو إمتناع لا صدوره، والثاني يستلزم الجبر والأول إمّا أن يترجّح منه الصدور على لا صدوره لمرجّح أو لا لمرجّح، والثاني يلزم منه الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال، والأول يستلزم التسلسل أو الانتهاء إلى مايجب معه الترجيح، وهو ينافي التقدير ويستلزم الجبر.

والجواب أنّ الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن وواجب بالنظر إلى داعيه وذلك لا يستلزم الجبر، فانّ كلّ قادر فانّه يجب عنه الأثر عند وجود الداعي كما في حقّ الواجب تعالى فانّ هذا الدليل قائم في حقّه تعالى ووجه المخلص ما ذكرناه، على أنّ هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوّزوا من القادر ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجّح، وبه أجابوا عن الشبهة التي أوردها الفلاسفة عليهم، فما أدري لِمَ كان الجواب مسموعاً هناك ولم يكن مسموعاً هاهنا.

قال: والايجادُ لا يستلزمُ العلمَ إلاّ مع اقترانِ القصدِ فيكفي الاجمالُ[٢].

أقول: هذا الجواب عن شبهة أُخرى لهم، وتقريرها أنّ العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها، والتالي باطل فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة. وبيان بطلان التالي أنـّا حال الحركة نفعل حركات جزئية لا نعقلها وإنّما نقصد الحركة إلى المنتهى وإن لم نقصد جزئيات تلك الحركة.

---

(١) كما في (ق ش د ز) وفي (م ت): والوجوب الداعي. وفي (ص): والوجوب والداعي. والشرح يوافق مااخترناه وهي النسخ الأربع المذكورة.

(٢) كما في (م د). والنسخ الأُخرى: فيكفي الاجمالي، مع الياء.

والجواب أنّ الايجاد لا يستلزم العلم، فانّ الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر عن النار من غير علم فلا يلزم من نفي العلم نفي الايجاد، نعم الايجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الاجمالي كافٍ فيه وهو حاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى.

قال: ومع الاجتماع يقع مرادُه تعالى.

أقول: هذا جواب عن شبهة أُخرى لهم، وتقريرها أنّ العبد لو كان قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطية أنـّه تعالى قادر على كلّ مقدور، فلو كان العبد قادراً على شيء لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه. وأمّا بطلان التالي فلأنـّه لو أراد الله تعالى ايجاده وأراد العبد إعدامه فإن وقع المرادان أو عدما لزم اجتماع النقيضين، وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجّح.

والجواب أن نقول: يقع مراد الله تعالى لأنّ قدرته أقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح، وهذا الدليل أخذه بعض الأشاعرة من الدليل الذي استدل به المتكلّمون على الوحدانية وهناك يتمشى لتساوي قدرتي الآلهين المفروضين، أمّا هنا فلا.

قال: والحدوثُ اعتباريٌّ.

أقول: هذا جواب عن شبهة أُخرى ذكرها قدماء الأشاعرة وهي أنّ الفاعل يجب أن يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلّق فعله وهو الحدوث، ونحن محدثون فلا يجوز أن نفعل الحدوث.

(وتقرير الجواب) أنّ الفاعل لا يؤثّر الحدوث لأنـّه أمر اعتباري ليس بزائد على الذات وإلاّ لزم التسلسل، وإنّما يؤثّر في الماهيـّة وهي مغايرة له.

قال: وامتناعُ الجسم لغيره.

أقول: هذا جواب عن شبهة أُخرى لهم وهي أنّا لو كنّا فاعلين في الاحداث لصحّ منّا احداث الجسم لوجود العلّة المصححة للتعلّق وهي الحدوث. والجواب أنّ الجسم يمتنع صدوره عنّا لا لأجل الحدوث حتى يلزم تعميم الامتناع بل إنّما امتنع صدوره عنّا لأنّنا أجسام والجسم لا يؤثّر في الجسم على مامرّ.

قال: وتعذُّرُ المماثلةِ[١] في بعض الأفعال لِتعذُّر الإحاطة.

أقول: هذا جواب عن شبهة أُخرى ذكرها قدماؤهم وهي أنّا لو كنّا فاعلين لصحّ منّا أن نفعل مثل مافعلناه أولاً من كلّ جهة لوجود القدرة والعلم، والتالي باطل فالمقدّم مثله، وبيان بطلان التالي أنّا لا نقدر على أن نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الأول من كلّ وجه بل لابدّ من تفاوت بينهما في وضع الحروف ومقاديرها.

(وتقرير الجواب) أنّ بعض الأفعال تصدر عنّا في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الأول مثل كثير من الحركات والأفعال، وبعضها يتعذّر علينا فيه ذلك لا لأنّه ممتنع ولكن لعدم الإحاطة الكلية بما فعلناه أولاً، فإنّ مقادير الحروف إذا لم نضبطها لم يصدر عنّا مثلها إلاّ على سبيل الاتفاق.

قال: ولا نسبة في الخيرية بين فعلِنا وفعِله تعالى.

أقول: هذا جواب عن شبهة أُخرى لهم قالوا: لو كان العبد فاعلاً للايمان لكان بعض أفعال العبد خيراً من فعله تعالى، لأنّ الايمان خير من القردة والخنازير، والتالي باطل بالاجماع فالمقدّم مثله.

والجواب أنّ نسبة الخيرية هنا منتفية لأنكم إن عنيتم بأنّ الايمان خير أنّه أنفع فليس كذلك لأنّ الإيمان أنّما هو فعل شاق مضرّ على البدن ليس فيه خير عاجل، وإن عنيتم به أنّه خير لما فيه من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القردة والخنازير فحينئذٍ لا يكون الايمان خيراً بنفسه وإنّما الخير هو مايؤدي اليه

---

(١) والحق أنّ الجواب الحاسم للشبهة هو التحقيق في تجدّد الأمثال وعدم تكرار التجلي.

الايمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب، وحينئذٍ يكون المدح والثواب خيراً وأنفع للعبد من القردة والخنازير لكن ذلك من فعله تعالى. (واعلم) أنّ هذه الشبهة ركيكة جداً، وإنّما أوردها المصنّف رحمه الله هنا لأنّ بعض الثنوية أورد هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فاذعن لها والتزم بالجبر لأجلها.

قال: والشكرُ على مقدمات الايمان.

أقول: هذا جواب عن شبهة أُخرى لهم قالوا: لو كان العبد فاعلاً للايمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه، والتالي باطل بالاجماع فالمقدّم مثله، والشرطية ظاهرة فانّه لا يحسن منا شكر غيرنا على فعلنا.

والجواب أنّ الشكر ليس على فعل الايمان بل على مقدماته من تعريفنا إياه[1] وتمكيننا منه وحضور أسبابه والإقدار على شرائطه.

قال: والسمعُ متأوَّلٌ ومعارَضٌ بمثله والترجيحُ معنا.

أقول: هذا جواب عن الشُّبَهِ النقلية بطريق إجمالي، وتقريره أنّهم قالوا: قد ورد في الكتاب العزيز مايدلّ على الجبر كقوله تعالى: ﴿الله خالق كلّ شيءٍ﴾ ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ ﴿ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيِّقاً حرجاً﴾.

والجواب أنّ هذه الآيات متأوّلة، وقد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم. وأيضاً فهي معارضة بمثلها وقد صنّفها [2] أصحابنا على عشرة أوجه:

أحدها: الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى: ﴿فويلٌ للذين يكتبون الكتاب بأيديهم﴾ ﴿إن يتّبعون إلاّ الظن﴾ ﴿حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾ ﴿بل سوّلت لكم أنفسكم﴾ ﴿فطوّعت له نفسه﴾ ﴿من يعمل سوءاً يجز به﴾ ﴿كلّ نفسٍ بما كسبت رهينة﴾ ﴿كلّ امرئٍ بما كسب رهين﴾ ﴿ما كان لي عليكم من

---

(١) كما في (ص). وفي (ش ز د) : وتعريفنا إيّاه.

(٢) النسخة الثانية: وقد وضعتها، والباقية: وقد صنفها.

سلطان إلاّ أن دعوتكم فاستجبتم لي﴾ إلى آخرها.

الثاني: الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان وذم الكفار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى: ﴿اليوم تجزى كلّ نفس بما كسبت﴾ ﴿اليوم تجزون بما كنتم تعملون﴾ ﴿وإبراهيم الذي وفّى﴾ ﴿ولا تزر وازرةٌ وزر أُخرى﴾ ﴿لتجزىٰ كلّ نفس بما تسعى﴾ ﴿هل تجزون إلاّ ما كنتم تعملون﴾ ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾ ﴿من أعرض عن ذكري﴾ ﴿أُولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا﴾ ﴿إنّ الذين كفروا بعد إيمانهم﴾.

الثالث: الآيات الدالة على تنزيه أفعاله تعالى عن مماثلة أفعالنا في التفاوت والاختلاف والظلم كقوله تعالى: ﴿ما ترى في خلق الرحمٰن من تفاوت﴾ ﴿الذي أحسن كلّ شيءٍ خلقه﴾ والكفر ليس بحسن وكذا الظلم، ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما إلاّ بالحق﴾ ﴿إنّ الله لا يظلم مثقال ذرة﴾ ﴿وما ربّك بظلّام للعبيد﴾ ﴿وما ظلمناهم﴾ ﴿لا ظلم اليوم﴾ ﴿ولا يظلمون فتيلاً﴾.

الرابع: الآيات الدالة على ذمّ العباد على الكفر والمعاصي والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله﴾ ﴿وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى﴾ ﴿وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر﴾ ﴿ما منعك أن تسجد﴾ ﴿فما لهم عن التذكرة معرضين﴾ ﴿لم تُلبسون الحق بالباطل﴾ ﴿لم تصدّون عن سبيل الله﴾.

الخامس: الآيات الدالة على التهديد والتخيير كقوله: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ ﴿إعملوا ماشئتم﴾ ﴿لمن شاء منكم أن يتقدّم أو يتأخر﴾ ﴿فمن شاء ذكره﴾ ﴿فمن شاء اتخذ إلى ربّه سبيلاً﴾ ﴿فمن شاء اتخذ إلى ربّه مآباً﴾ ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا﴾ ﴿وقالوا لو شاء الرحمٰن ما عبدناهم﴾.

السادس: الآيات الدالة على المسارعة إلى الأفعال قبل فواتها كقوله تعالى: ﴿وسارعوا إلى مغفرةٍ من ربّكم﴾ ﴿أجيبوا داعي الله﴾ ﴿استجيبوا لله وللرسول﴾

﴿واتبعوا أحسن ما أُنزل اليكم﴾ ﴿وأنيبوا إلى ربِّكم﴾.

السابع: الآيات التي حثّ الله تعالى فيها على الاستعانة به وثبوت اللطف منه كقوله تعالى: ﴿وإياك نستعين﴾ ﴿فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم﴾ ﴿استعينوا بالله﴾ ﴿أولا يرون أنـّهم يُفتنون في كلّ عامٍ مرةً أو مرتين ثمّ لا يتوبونَ ولا هم يَذّكّرون﴾ ﴿ولولا أن يكون الناس أُمة واحدة﴾ ﴿ولو بسط الله الرزق لعباده﴾ ﴿فبما رحمةٍ من الله لنت لهم﴾ ﴿إنّ الصلاة تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر﴾.

الثامن: الآيات الدالة على استغفار الانبياء ﴿ربّنا ظلمنا أنفسنا﴾ ﴿سبحانك إنّي كنت من الظالمين﴾ ﴿ربّ إنّي ظلمت نفسي﴾ ﴿ربّ إنّي أعوذ بك أن أسألك ماليس لي به علم﴾.

التاسع: الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر اليهم كقوله تعالى: ﴿ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم ـ إلى قوله: ـ بل كنتم مجرمين﴾ وقوله: ﴿ما سلككم في سقر قالوا لم نكُ من المصلّين﴾ ﴿كلّما أُلقي فيها فوج﴾.

العاشر: الآيات الدالة على التحسّر والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله: ﴿وهم يصطرخون فيها ربّنا أخرجنا منها﴾ ﴿ربّ ارجعون﴾ ﴿ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رؤوسهم﴾ ﴿أو تقول حين ترى العذاب لو أنّ لي كرة﴾ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة وهي معارضة لما ذكروه(١) على أنّ الترجيح معنا، لأنّ التكليف أنّما يتم باضافة الأفعال إلينا وكذا الوعد والوعيد والتخويف والانذار، وإنّما طوّل المصنّف رحمه الله في هذه المسألة لأنـّها من المهمات.

المسألة السابعة
في المتولّد

قال: وحسنُ المدح والذمِّ على المتولِّد يقتضي العلمَ باضافته الينا.

أقول: الأفعال تنقسم إلى المباشر والمتولّد والمخترع، فالأول هو الحادث

---

(١) وفي النسخة الثانية بما ذكروه.

ابتداء بالقدرة في محلها. والثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد ويسمّونه المسبب ويسمّون الأول سبباً سواءً كان الثاني حادثاً في محل القدرة أو في غير محلها. والثالث ما يفعل لا لمحل فالأول مختص بنا والثالث مختص به تعالى والثاني مشترك.

واعلم أنّ الناس اختلفوا في المتولد هل يقع بنا[١] أم لا؟ فجمهور المعتزلة على أنّه من فعلنا كالمباشر. وقال معمر: إنّه لا فعل للعبد إلاّ الإرادة وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل، والانسان عنده جزء في القلب توجد فيه الإرادة وما عداها يضيفه إلى طبع المحل. وقال آخرون: لا فعل للعبد إلاّ الفكر وهم بعض المعتزلة. وقال أبو إسحاق النظّام: إنّ فعل الانسان هي الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه والإنسان عنده هو شيء منساب[٢] في الجملة، والإرادة والاعتقادات حركات القلب، وما يوجد منفصلاً عن الجملة كالكتابة وغيرها فإنّه من فعله تعالى بطبع المحل. وقال ثمامة: إنّ فعل الانسان هو ما يحدثه في محل قدرته فامّا ما تعدّىٰ محل القدرة فهو حادث لا محدث له وفعل لا فاعل له. وقالت الأشعرية: المتولّد من فعله تعالى، والجماهير من المعتزلة التجأوا في هذا المقام إلى الضرورة فانّا نعلم استناد المتولّدات الينا كالكتابة والحركات وغيرهما من الصنائع، ويحسن منّا مدح الفاعل وذمّه كما في المباشر، والمصنّف رحمه الله استدلّ بحسن المدح والذم على العلم بأنّا فاعلون للمتولّد لا عليه، لأنّ الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها، نعم يجوز الاستدلال على كونها ضرورية إذا لم يكن هذا الحكم ضرورياً، وجماعة من المعتزلة ذهبوا إلى أنّه كسبي واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فلزمهم الدور لأنّ حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد الينا فلو جعلنا الاستناد الينا مستفاداً منه لزوم الدور.

---

(١) وفي غير واحدة من النسخ: هل يقع منّا.

(٢) وفي (ص) وحدها: هو شيء سار.

قال: والوجوبُ باختيارِ السببِ لاحقٌ.

أقول: هذا جواب عن اشكال يورد هنا وهو أن يقال: إنّ المتولّد لا يقع بقدرتنا لأنّ المقدور هو الذي يصح وجوده وعدمه عن القادر، وهذا المعنى منفي في المتولّد لأنّ عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدرة المصححة.

والجواب أنّ الوجوب في المسبب عند اختيار السبب وجوب لاحق كما أنّ الفعل يجب عند وجود القدرة والداعي وعند فرض وقوعه وجوباً لاحقاً لا يؤثّر في الإمكان الذاتي والقدرة فكذا هنا.

قال: والذمُّ في إلقاء الصبيِّ عليه لا على الإحراق.

أقول: هذا جواب عن شبهة لهم وهي أنّ المدح والذم لا يدلاّن على العلم باستناد المتولّد الينا، فانّا نذمّ على المتولّد وإن علمنا استناده إلى غيرنا، فانّا نذم من ألقى الصبي في النار إذا احترق بها وإن كان المحرق هو الله تعالى.

والجواب أنّ الذم هنا على الالقاء لا على الاحراق، فانّ الاحراق من الله تعالى عند الالقاء حسن لما يشتمل عليه من الاعواض لذلك الصبي ولما فيه من مراعاة العادات وعدم انتقاضها في غير زمان الانبياء، ووجوب الدية حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل فانّ الحافر للبئر يلزمه الدية وإن كان الوقوع غير مستند اليه.

المسألة الثامنة
في القضاء والقدر

قال: والقضاءُ والقدرُ[١] إن اُريد بهما خلقُ الفعل لزِم المحالُ أو الإلزامُ صحَّ

---

(١) القدر هو تفصيل قضائه. قال قدّس سرّه في شرح الفصل الواحد والعشرين من سابع الاشارات: إنّ القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع. والقدر عبارة عن وجودها في موادّها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصّلة واحداً بعد واحد، كما جاء في التنزيل في قوله عزّ من قائل: ﴿وإن من شيءٍ إلاّ عندنا خزائنه وما ننزّله إلاّ بقدرٍ معلوم﴾. ←

في الواجب خاصةً أو الإعلامُ صحَّ مطلقاً وقد بيَّنه أميرُ المؤمنينعليه السلام في حديث الأصبَغ.

أقول: يطلق القضاء على الخلق والاتمام، قال الله تعالى: ﴿فقضاهنّ سبع سماوات في يومين﴾ أي خلقهن وأتمهن، وعلى الحكم والايجاب كقوله تعالى: ﴿وقضىٰ ربُّك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه﴾ أي أوجب وألزم، وعلى الاعلام والاخبار كقوله تعالى:﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب﴾ أي أعلمناهم وأخبرناهم، ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى: ﴿وقدّر فيها أقواتها﴾ والكتابة كقول الشاعر:

واعلم بأنّ ذا الجلال قد قدر　　　في الصحف الأُولى التي كان سطر

والبيان كقوله تعالى: ﴿إلاّ امرأته قدّرناها من الغابرين﴾ أي بيّنا وأخبرنا بذلك.

إذا ظهر هذا فنقول للأشعري: ماتعني بقولك: إنّه تعالى قضىٰ أعمال العباد وقدّرها، إن أردت به الخلق والايجاد فقد بيّنا بطلانه وإنّ الافعال مستندة الينا، وإن عني به الإلزام لم يصحّ إلاّ في الواجب خاصة، وإن عني به أنّه تعالى بيّنها وكتبها وأعلم أنّهم سيفعلونها فهو صحيح، لأنّه تعالى قد كتب ذلك أجمع في اللوح المحفوظ وبيّنه لملائكته، وهذا المعنىٰ الأخير هو المتعّين للاجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث إنّه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب أولاً، وثانياً فلأنّا نقول: إن كان كون الكفر كسباً بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم، وإن

← وقال الشيخ ـ رضوان الله عليه ـ: ويجب أن يكون عالماً بكلّ شيءٍ لأنّ كلّ شيءٍ لازم له بوسط أو غير وسط يتأدّى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدّياً واجباً إذ كان ما لايجب لايكون.

لم يكن بقضاء وقدر بطل إستناد الكائنات بأجمعها إلى القضاء والقدر.

واعلم أنّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب[١] صلوات الله عليه وسلامه قد بيّن معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحاً وافياً في حديث الأصبغ بن نباتة لمّا انصرف من صفين فإنّه قام اليه شيخ فقال له: أخبرنا يا أميرالمؤمنين عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره، فقال أمير المؤمنين عليه السلام : والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة ما وطأنا موطئاً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلعةً إلاّ بقضاء وقدر، فقال له الشيخ: عند الله احتسب عنائي ما أرىٰ لي من الأجر شيئاً، فقال له: مه أيّها الشيخ بل عظّم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيءٍ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرّين، فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا، فقال: ويحك لعلّك ظننت قضاءً لازماً وقدراً حتماً لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي ولم تأتِ لائمةٌ من الله لمذنبٍ ولا محمدةٌ لمحسنٍ ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيءُ أولى بالذّم من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الاُمة ومجوسها، إنّ الله تعالى أمر تخييراً ونهىٰ تحذيراً وكلّف يسيراً لم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً ولم يرسل الرسل عبثاً ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً ﴿ذلك ظنّ الذين كفروا فويلٌ للذين كفروا من النار﴾ فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلاّ بهما، فقال: هو الأمر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى:

---

(١) راجع في بيان الحديث الوافي للفيض ـ قدس الله سره ـ فانه قد أتى ببيان من المحقّق الخواجه في بيانه وفوائد اُخرى مطلوبة جدّاً (ص١١٧ ج١ ط١). وفيه كان المصراع الأخير هكذا: جزاك ربّك بالاحسان إحساناً. وفي نسخة: جزاك ربّك عنا منه إحساناً. وللشيخ الكراجكي رحمه الله في كنز الفوائد في القضاء والقدر لطائف عذبة (ص١٦٨ ط١) وإن شئت فراجع الاحتجاج للطبرسي ـ رضوان الله عليه ـ (ص١٠٩ ط١). وفي باب الرضا بالقضاء من الوافي أيضاً إشارات لطيفة في ذلك (ص٥٥ ج٣ ط١).

﴿وقضى ربّك ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه﴾ فنهض الشيخ مسروراً وهو يقول:

أنت الإمامُ الذي نـرجـو بـطاعته يوم النشور من الرحمٰن رضـوانـا

أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً جــزاك ربـُّك عـنّا فـيه إحسـانا

قال أبو الحسن البصري ومحمود الخوارزمي: وجه تشبيهه عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوه: أحدها: أنّ المجوس اختصّوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان وكذلك المجبرة.

وثانيها: أنّ مذهب المجوس أنّ الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرّأ منه كما خلق ابليس ثمّ انتفى منه وكذلك المجبرة قالوا: إنّه تعالى يفعل القبائح ثمّ يتبرّأ منها.

وثالثها: أنّ المجوس قالوا: إنّ نكاح الأخوات والأُمهات بقضاء الله وقدره وإرادته، ووافقهم المجبرة حيث قالوا: إنّ نكاح المجوس لأخواتهم وأُمهاتهم بقضاء الله وقدره وإرادته.

ورابعها: أنّ المجوس قالوا: إنّ القادر على الخير لا يقدر على الشرّ وبالعكس، والمجبرة قالوا: إنّ القدرة موجبة للفعل غير متقدّمة عليه، فالانسان القادر على الخير لا يقدر على ضدّه وبالعكس.

المسألة التاسعة
في الهدىٰ والضلالة

قال: والإضلالُ الاشارةُ[١] إلى خلاف الحق وفعلُ الضلالةِ والإهلاكُ والهُدىٰ مقابلٌ والأوّلانِ منفيّانِ عنه تعالى.

أقول: يطلق الإضلال على الإشارة إلى خلاف الحق وإلْباس الحق بالباطل كما تقول: أضلّني فلان عن الطريق، إذا أشار إلى غيره وأوهم أنّه هو الطريق، ويطلق على فعل الضلالة في الانسان كفعل الجهل فيه حتى يكون معتقداً خلاف

---

(١) إسناد الإضلال اليه سبحانه بالعرض، وقد قرّرنا بيانه في النكتة السابعة من ألف نكتة ونكتة.

الحق. ويطلق على الاهلاك والبطلان كما قال تعالى: ﴿فلن يضلّ أعمالهم﴾ يعني يبطلها. والهدىٰ يقال لمعان ثلاثة مقابلة لهذه المعاني فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول: هداني إلى الطريق، وبمعنى فعل الهدىٰ في الانسان حتى يعتقد الشيء على ماهو به، وبمعنى الاثابة كقوله تعالى: ﴿سيهديهم﴾ يعني سيثيبهم، والأوّلان منفيان عنه تعالى يعني الإشارة إلى خلاف الحق وفعل الضلالة، لأنّهما قبيحان والله تعالى منزّه عن فعل القبيح، وأمّا الهداية فالله تعالى نصب الدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورية في العقلاء ولم يفعل الايمان فيهم لأنّه كلّفهم به ويثيب على الايمان، فمعاني الهداية صادقة في حقّه تعالى إلاّ فعل ما كلّف به، وإذا قيل: إنّه تعالى يهدي ويضلّ فانّ المراد به أنّه يهدي المؤمنين بمعنى أنّه يثيبهم ويضلّ العصاة بمعنى أنّه يهلكهم ويعاقبهم، وقول موسى عليه السلام: ﴿إن هي إلاّ فتنتك﴾ فالمراد بالفتنة الشدة والتكليف الصعب، يضلّ بها من يشاء أي يهلك من يشاء وهم الكفار.

المسألة العاشرة
في أنّه تعالى لا يعذّب الاطفال

قال: وتعذيبُ غيرِ المكلّف قبيحٌ وكلامُ نوحٍ عليه السلام مجازٌ والخدمةُ ليست عقوبةً له والتبعيَّةُ في بعض الاحكام جائزةٌ.

أقول: ذهب بعض الحشوية إلى أنّ الله تعالى يعذّب أطفال المشركين ويلزم الأشاعرة تجويزه والعدلية كافة على منعه، والدليل عليه أنّه قبيح عقلاً فلا يصدر منه تعالى.

احتجوا بوجوه: الأول: قول نوح عليه السلام: ﴿ولا يلدوا إلاّ فاجراً كفاراً﴾ والجواب أنّه مجاز والتقدير أنّهم يصيرون كذلك لا حال طفوليتهم.

الثاني: قالوا: إنّا نستخدمه لأجل كفر أبيه فقد فعلنا فيه ألماً وعقوبة فلا يكون

قبيحاً. والجواب أنّ الخدمة ليست عقوبة للطفل وليس كلّ ألم ومشقة عقوبة، فانّ الفصد والحجامة ألمان وليسا عقوبة، نعم استخدامه عقوبة لأبيه وامتحان له يعوض عليه كما يعوض على أمراضه.

الثالث: قالوا: إنّ حكم الطفل يتبع حكم أبيه في الدفن ومنع التوارث والصلاة عليه ومنع التزويج. والجواب أنّ المنكر عقابه لأجل جرم أبيه وليس بمنكر أن يتبع حكم أبيه في بعض الأشياء إذا لم يحصل له بها ألم وعقوبة ولا ألم له في منعه من الدفن والتوارث وترك الصلاة عليه.

المسألة الحادية عشرة

في حسن التكليف وبيان ماهيّته ووجه حسنه وجملة من أحكامه

قال: والتكليفُ حسنٌ[1] لاشتمالِه على مصلحةٍ لا تحصل بدونه.

أقول: التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة، وحدّه إرادة من تجب طاعته

---

(١) التكليف يتعلّق في العبادة الصفَاتية لا الذاتية، وفي مصباح الأُنس في المقام فوائد نفيسة، منها قوله: لا تكليف في العبادة الذاتية وليست من نتائج الأمر إنّما متعلقه الصفاتية رأفة من الله واحتياطاً من ميله بجاذب إحدى صفاته من الاعتدال الموقوف عليه الاستكمال اذ القلوب وإن كانت مفطورة على معرفته والعبادة له واللجأ اليه فانّ الشواغل والغفلات التي هي من خواصّ هذه النشأة تشغله عن ذكر مايجب استحضاره فاحتاج الى التذكير لا جرم أمره بها واليه الاشارة بقوله عليه وآله السلام: كل مولود يولد على الفطرة، الحديث (ص ١٤٩ ط ١).

ثمّ إنّ كلامه والتكليف حسن، ردّ على أصحاب المعارف يشابه قولهم قول البراهمة الآتي ردّ عقيدتهم في البحث عن حسن البعثة. قال الطبرسي في مجمع البيان في تفسير قوله سبحانه: ﴿ولو أنّهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون﴾ (البقرة ١٠٣) وفي هذه الآية دلالة على بطلان قول أصحاب المعارف لأنّه نفى ذلك العلم عنهم.

وفي نسخة مخطوطة مصحّحة من المجمع عندنا فسّر أصحاب المعارف في هامشها هكذا: الظاهر أنّ المراد بأصحاب المعارف الذين يقولون لا حاجة بنا الى بعثة الانبياء لأنّ عقولنا مستقلّة بما يحتاج اليه في المعاش والمعاد.

على جهة الابتداء مافيه مشقة بشرط الاعلام ويدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى والنبي عليه السلام والامام والسيد والوالد والمنعم ويخرج البواقي.

وشرطنا الابتداء لأنّ إرادة هؤلاء أنّما تكون تكليفاً إذا لم يسبقه غيره إلى إرادة ما أراده، ولهذا لا يسمّى الوالد مكلفاً بأمر الصلاة ولده لسبق إرادة الله تعالى لها منه.

والمشقة لابدّ من اعتبارها ليتحقّق المحدود، إذ التكليف مأخوذ من الكلفة.

وشرطنا الاعلام لأنّ المكلف إذا لم يعلم إرادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفاً.

إذا عرفت هذا فنقول: التكليف حسن لأنّ الله تعالى فعله والله تعالى لا يفعل القبيح، ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف، لأنّ التكليف إن لم يكن لغرضٍ كان عبثاً وهو محال، وإن كان لغرض فإن كان عائداً اليه تعالى لزم المحال، وإن كان إلى غيره فإن كان إلى غير المكلّف كان قبيحاً، وإن كان إلى المكلّف فان كان حصوله ممكناً بدون التكليف لزم العبث، وإن لم يمكن فان كان لنفع انتقض بتكليف من علم الله كفره وإن كان للتعريض فهو المطلوب.

إذا عرفت هذا فنقول: الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة لأنّه تعريض للثواب، وللثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح، ولا شك أنّ التعظيم أنّما يحسن للمستحق له، ولهذا يقبح منّا تعظيم الاطفال والأرذال كتعظيم العلماء، وإنّما يستحق التعظيم بواسطة الأفعال الحسنة وهي الطاعات، ومعنى قولنا: إنّ التكليف تعريض للثواب، أنّ المكلِّف جعل المكلَّف على الصفات التي تمكنه الوصول إلى الثواب وبعثه على ما به يصل اليه وعلم أنّه سيوصله اليه إذا فعل ما كلّفه.

قال: بخلاف الجرَحْ ثمّ التداوي، والمعاوَضاتُ والشكرُ باطلٌ.

أقول: هذه إيرادات على ما اختاره المصنّف: الأول: أنّ التكليف للنفع يتنزّل

منزلة من جرح غيره ثمّ داراه طلباً للدواء[١] وكما أنّ ذلك قبيح فكذا التكليف.

الثاني: أنّ التكليف طلباً للنفع يتنزّل منزلة المعاوضات كالبيوع والاجارات وغيرها، ولا شك أنّ المعاوضات تفتقر إلى رضا المتعاوضين حتى أنّ من عاوض بغير اذن صاحبه فعل قبيحاً والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضا المكلف.

الثالث: لِمَ لا يجوز أن يكون التكليف شكراً للنعم السابقة؟

والجواب عن الأول بالفرق من وجهين: أحدهما: أنّ الجرح مضرّة والتكليف نفسه ليس بمضرة وإنّما المشقة في الأفعال التي يتناولها التكليف. الثاني: أنّ الجرح والتداوي إنزال مضرة لا غرض فيه إلاّ التخلّص من تلك المضرة بخلاف التكليف.

وعن الثاني أنّ المراضاة تعتبر في المعاوضات لاختلاف أغراض الناس في التعامل جنساً ووصفاً، أمّا إذا لم يكن هناك معاوضة وبلغ النفع حدّاً يكون غاية ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه حتى أنّ العقلاء يسفهون الممتنع منه.

وعن الثالث أنّ الشكر لا يشترط فيه المشقة، والله تعالى قادر على إزالة صفة المشقة عن هذه الأفعال، فلو كان التكليف شكراً لزم العبث في صفة المشقة ولأنّ طلب الفعل الشاق شكراً يخرج النعمة عن كونها نعمة.

قال: ولأنَّ النوعَ محتاجٌ إلى التعاضُدِ المستلزمِ للسنّةِ النافعِ استعمالُها في الرياضة وإدامةِ النظر في الأُمور العالية، وتَذكُّرِ الإنذارات المستلزمةِ لإقامة العدل مع زيادة الأجر والثواب.

أقول: لمّا ذكر المصنّف ﷺ حسن التكليف على رأي المتكلّمين شرع في طريق الاسلاميين من الفلاسفة فبدأ بذكر الحاجة إلى التكليف، ثمّ ذكر منافعه الدنيوية والأُخروية، وتحقيقه أن نقول: إنّ الله خلق الانسان مدنياً بالطبع[٢] لا

---

(١) كما في النسخة الثالثة وهي الصحيحة، والباقية كلّها داواه بالواو وهي عليلة.

(٢) ناظر الى كلمات الشيخ في الفصل الرابع من النمط التاسع من الاشارات في إثبات النبوة ←

كغيره من الحيوانات، لا يمكن أن تبقى أشخاصه ولا تحصل لهم كمالاتهم إلاّ بالتعاضد والتعاون، لأنّ الأغذية والملبوسات أُمور صناعية يحتاج كلّ منهم إلى صاحبه في عمل يستعيضه عن عمله له حتى يتمّ كمال ما يحتاج اليه واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير أمزجتهم واختلاف قواهم المقتضية للأفعال الصادرة عنهم مظنّة التنازع والفساد ووقوع الفتن، فوجب وضع قانون وسنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم، ثمّ تلك السنّة لو استند وضعها اليهم لزم المحذور فوجب استنادها إلى شخص متميز عنهم بكمال قواه واستحقاقه للانقياد اليه والطاعة له، وذلك أنّما يكون بمعجزات تدلّ على أنّها من عند الله تعالى، ثمّ من المعلوم تفاوت أشخاص الناس في قبول الخير والشرّ والرذائل والنقصان والفضائل بحسب اختلاف أمزجتهم وهيئات نفوسهم، فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيداً لا يعجز عن أحكام شريعته في جمهور الناس، بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب وبعضهم بالزجر والقتال، ولمّا كان النبي لا يتفق في كلّ زمان وجب أن تبقى السنن المشروعة إلى وقت اضمحلالها واقتضاء الحكمة الإلّهية تجديد غيرها، ففرضت عليهم العبادات المذكرة لصاحب الشرع وكررت عليهم حتى يستحكم التذكير بالتكرير، فيحصل لهم من تلقّي الأوامر والنواهي الإلّهية منافع ثلاث: إحداها: رياضة النفس باعتبار الإمساك عن الشهوات ومنعها

← حيث قال: اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه... الخ، بل الشيخ ناظر في هذا الفصل الى كلام الشيخ اليوناني زينون الكبير تلميذ أُرسطاطاليس في الفصل الرابع من رسالته في المبدأ والمعاد وقد حرّرها المعلم الثاني أبو نصر الفارابي أتمّ تحرير وقد طبعت مع عدة رسائل أُخرىٰ للفارابي في حيدرآباد الدكن. قال زينون: النبي يضع السنن والشرائع ويأخذ الأُمّة بالترغيب والترهيب يعرفهم أنّ لهم إلّهاً مجازياً لهم على أفعالهم، يثيب الخير ويعاقب على الشرّ ولا يكلّفهم بعلم مالا يحتملونه فانّ هذه الرتبة التي هي رتبة العلم أعلى من أن يصل اليها كل أحد. قال معلّمي أُرسطاطاليس حكايةً عن معلّمه أفلاطن: إنّ شاهق المعرفة أشمخ من أن يطير اليه كلّ طائر وسرادق البصيرة أحجب من أن يحوم حوله كلّ سائر.

عن القوة الغضبية المكدرة لصفاء القوة العقلية. الثانية: تعويد النفس النظر في الأمور الآلهية والمطالب العالية وأحوال المعاد والتفكر في ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته وأسمائه وتحقّق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الإلٓهية بالبراهين القطعية الخالية عن المغالطة. والثالثة: تذكرهم ما وعدهم الشارع من الخير والشر الأُخرويين بحيث ينحفظ النظام المقتضي للتعادل والترافد، ثمّ زاد الله تعالى لمستعملي الشرائع الأجر والثواب في الآخرة فهذه مصالح التكليف عند الأوائل.

قال: وواجبٌ لِزَجْرِه عن القبائح.

أقول: هذا مذهب المعتزلة وأنكرت الأشاعرة ذلك، والدليل على وجوب التكليف أنـّه لو لم يكلّف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغرياً بالقبيح، والتالي باطل لقبحه فالمقدم مثله، بيان الشرطية أنّ الله تعالى إذا أكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلاً إلى القبيح وشهوة له ونفوراً عن الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمؤاخذة على الاخلال بالواجب وفعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائماً، وإلى هذا أشار بقوله: لزجره عن القبائح، أي لزجر التكليف عن القبائح.

قال: وشرائطُ حسنِهِ انتفاءُ المفسدة وتقدُّمهُ وامكانُ متعلقه وثبوتُ صفةٍ زائدةٍ على حسنه وعلمُ المكلِّف بصفات الفعل وقدرِ المستحق وقدرتُه عليه وامتناعُ القبيح عليه وقدرةُ المكلَّف على الفعل وعلمُه به أو إمكانُه وامكانُ الآلة.

أقول: لمّا ذكر أنّ التكليف حسنٌ شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف، وقد ذكر أُموراً لا يحسن التكليف بدونها منها ما يرجع إلى نفس التكليف، ومنها ما يرجع إلى متعلّق التكليف أعني الفعل والمكلِّف والمكلَّف.

أمّا ما يرجع إلى التكليف فأمران: أحدهما: انتفاء المفسدة فيه بأن لا يكون مفسدة لنفس المكلف به في فعل آخر داخل في تكليفه أو مفسدة لمكلف آخر.

والثاني: أن يكون متقدماً على الفعل قدراً يتمكن المكلف فيه من الاستدلال بـه فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب ايقاعه فيه.

وأمّا ما يرجع إلى الفعل فأمران: أحدهما: امكان وجوده. والثاني: كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه بأن يكـون واجـباً أو مـندوباً، وإن كـان التكليف ترك فعل فامّا أن يكون الفعل قبيحاً أو يكون الإخلال به أولى من فعله.

وأمّا ما يرجع إلى المكلِّف فأن يكون عالماً بصفات الفعل لئلاّ يكلف إيـجاد القبيح وترك الواجب، وأن يكون عالماً بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلاّ يخل ببعضه، وأن يكون القبيح ممتنعاً عليه لئلاّ يخل بالواجب فلا يوصل الثواب إلى مستحقه.

وأمّا ما يرجع إلى المكلَّف فأن يكون قادراً على الفعل وأن يكون عالماً به أو متمكّناً من العلم به وإمكان الآلة أو حصولها إن كان الفعل ذا آلة.

قال: ومتعلقه إمّا علمٌ إمّا عقلي أو سمعي وإمّا ظنٌ وإمّا عملٌ.

أقول: متعلق التكليف قد يكون علماً وقد يكون عملاً، أمّا العلم فقد يكـون عقلياً محضاً نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادراً عـالماً إلى غـير ذلك مـن المسائل التي[1] يتوقف السمع عليها، وقد يكون سمعياً نحو التكاليف السـمعية. وأمّا الظنّ فنحو كثير من الأُمور الشرعية كظنّ القبلة وغيرها. وأمّا العمل فقد يكون عقلياً كردّ الوديعة وشكر المنعم وبرّ الوالدين وقبح الظلم والكذب وحسن التفضل والعفو، وقد يكون سمعياً كالصلاة وغيرها، وهـذه الأفـعال تـنقسم إلى الواجب والمندوب والحرام والمكروه.

قال: وهو منقطعٌ للاجماع ولإيصال الثواب.

أقول: يريد أنّ التكليف منقطع، ويدل عليه الاجماع والمعقول، أمّا الاجماع فظاهر إذ الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع على أنّ التكـليف مـنقطع، وأمّـا

---

(١) وفي عدة نسخ: الى غير ذلك من الصفات التي.

المعقول فنقول: لو كان التكليف دائماً لم يمكن ايصال الثواب إلى المطيع، والتالي باطل قطعاً فالمقدم مثله، بيان الشرطية أنّ التكليف مشروط بالمشقة، والثواب مشروط بخلوصه عن الأكدار والمشاق، والجمع بينهما محال ولابدّ من تراخ بين التكليف والثواب وإلاّ لزم الالجاء.

قال: وعلّةٌ حسنِهِ عامّةٌ.

أقول: لمّا بيّن أولاً حسن التكليف مطلقاً شرع في بيان حسنه في حقّ الكافر، والدليل عليه أنّ العلّة في حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة في حق المؤمن والكافر فكان التكليف حسناً فيهما وهو ظاهر.

قال: وضررُ الكافر من اختياره.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر، وتقريره أنّ تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه فلا يكون حسناً، بيان المقدمة الأُولى أنّ التكليف نوع مشقة في العاجل وحصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم فانتفت المصلحة فيه إذ لا ثواب له فكان قبيحاً قطعاً.

والجواب: أنّ التكليف نفسه ليس بضررٍ ولا يستلزم من حيث هو تكليف ضرراً وإلاّ لكان تكليف المؤمن كذلك، بل الضرر أنّما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه.

قال: وهو مَفْسَدةٌ لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه.

أقول: الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام أنّه جواب عن سؤال مقدر أيضاً وهو أن يقال: إنّكم شرطتم في التكليف أن لا يكون مفسدة للمكلّف ولا لغيره، وهذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحاً، كما أنّ تكليف زيد لو استلزم مفسدة راجعة إلى عمرو كان قبيحاً.

والجواب: أنّ الضرر هنا مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم بخلاف ما شرطناه أعني انتفاء المفسدة اللازمة للتكليف.

قال: والفائدةُ ثابتةٌ.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر، وتقريره أنّ تكليف الكافر لا فائدة فيه، لأنّ الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثاً.

والجواب لا نسلم أنّ الفائدة هي الثواب بل التعريض له وهو حاصل في حقه كالمؤمن.

المسألة الثانية عشرة
في اللطف وماهيّته وأحكامه

قال: واللطفُ واجبٌ لتحصيل الغرضِ به[١].

أقول: اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حدّ الالجاء.

واحترزنا بقولنا: ولم يكن له حظ في التمكين عن الآلة، فانّ لها حظاً في التمكين وليست لطفاً.

وقولنا: ولم يبلغ حدّ الالجاء، لأنّ الالجاء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه. هذا اللطف المقرب.

وقد يكون اللطف محصلاً وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين، وهذا بخلاف التكليف الذي يطيع عنده لأنّ اللطف أمر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من أن يطيع أو لا يطيع، وليس كذلك التكليف لأنّ عنده يتمكن من أن يطيع وبدونه لا يتمكن من أن يطيع أو لا يطيع، فلم يلزم أن يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفاً.

إذا عرفت هذا فنقول: اللطف واجب خلافاً للأشعرية، والدليل على وجوبه أنّه يحصل غرض المكلف فيكون واجباً وإلاّ لزم نقض الغرض، بيان الملازمة أنّ

---

(١) كما في (م ص ز ق). والباقية: ليحصل الغرض به.

المكلف إذا علم أنّ المكلف لا يطيع إلاّ باللطف، فلو كلّفه من دونه كان ناقضاً لغرضه كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنّه لا يجيبه إلاّ إذا فعل معه نوعاً من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضاً لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض.

قال: فإن كان من فعله تعالى وجب عليه وإن كان من المكلّف وجب أن يُشعِره به ويُوجبَه وإن كان من غيرهما شُرِطَ في التكليف العلمُ بالفعل.

أقول: لمّا ذكر وجوب اللطف شرع في بيان أقسامه وهو ثلاثة: الأول: أن يكون من فعل الله تعالى، فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم. الثاني: أن يكون من فعل المكلف، فهذا يجب على الله تعالى أن يعرفه إياه ويشعره به ويوجبه عليه. الثالث: أن يكون من فعل غيرهما، فهذا ما يشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بأنّ ذلك الغير يفعل اللطف.

قال: ووجوهُ القبح منتفيةٌ والكافرُ لا يخلو من لطفٍ والإخبارُ بالسعادة والشقاوة ليس مَفسدةً.

أقول: لمّا ذكر أقسام اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها، وقد أورد من شُبهات الأشاعرة ثلاثة:

الأُولى: قالوا: اللطف أنّما يجب إذا خلا من جهات المفسدة لأنّ جهات المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسدة، فلِمَ لا يجوز أن يكون اللطف الذي توجبونه مشتملاً على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجباً. وتقرير الجواب أنّ جهات القبح معلومة لنا لأنّا مكلّفون بتركها وليس هنا وجه قبح وليس ذلك استدلالاً بعدم العلم على العلم بالعدم.

الثانية: أنّ الكافر إمّا أن يكلّف مع وجود اللطف أو مع عدمه، والأول باطل وإلاّ لم يكن لطفاً لأنّ معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده، والثاني إمّا أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجيز الله تعالى وهو باطل، أو مع وجودها

فيلزم الاخلال بالواجب. والجواب أنّ اللطف ليس معناه هو ماحصل الملطوف فيه فانّ اللطف لطف في نفسه سواءً حصل الملطوف فيه أو لا بل كونه لطفاً من حيث إنّه يقرب إلى الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه، وامتناع ترجيحه أنّما يكون لِمعارض أقوىٰ هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقّه مرجوحاً.

ويمكن أن يكون ذلك جواباً عن سؤال آخر لهم، وتقريره أنّ اللطف لو كان واجباً لم تقع معصية من مكلّف أصلاً لأنّه تعالى قادر على كل شيء، فاذا قدر على اللطف لِكلّ مكلّف في كلّ فعل لم تقع معصية لأنه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر والمعاصي موجودة. وتقرير الجواب أن نقول: إنّما يصح أن يقال: يجب أن يلطف للمكلّف إذا كان له لطف يصلح عنده ولا استبعاد في أن يكون بعض المكلفين لا لطف له سوى العلم بالمكلف والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف.

الثالثة: أنّ الإخبار بأنّ المكلّف من أهل الجنة أو من أهل النار مفسدة لأنّه إغراء بالمعاصي وقد فعله تعالى وهو ينافي اللطف. والجواب أنّ الإخبار بالجنة ليس إغراءً مطلقاً لجواز أن يقترن به من الألطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعصية واذا انتفى كونه إغراءً على هذا التقدير بطل قولهم إنّه مفسدة على الاطلاق وأمّا الإخبار بالنار فليس مفسدة أيضاً لأنّ الإخبار إن كان للجاهل كأبي لهب انتفت المفسدة فيه لأنّه لا يعلم صدق اخباره تعالى فلا يدعوه ذلك إلى الإصرار على الكفر، وإن كان عارفاً كإبليس لم يكن إخباره تعالى بعاقبته[1] داعياً إلى الاصرار على الكفر لأنّه يعلم أنّه باصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغرياً عليه.

قال: ويَقْبَحُ منه تعالى التعذيبُ مع منعه دون الذم.

أقول: المكلِّف إذا منع المكلَّف من اللطف قبح منه عقابه لأنّه بمنزلة الأمر بالمعصية والملجئ اليها، كما قال الله تعالى:﴿ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله

---

(١) وفي (ص ش): اخباره تعالى بمعاقبته.

لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا﴾ فأخبر أنّهم لو منعهم[١] اللطف في بعثه الرسولَ لكان لهم أن يسألوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال إلاّ مع قبح إهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لأنّ الذم حقّ مستحقّ على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف، ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حقّ الباعث من الذم كما أنّ لإبليس ذم أهل النار وإن كان هو الباعث على المعاصي.

قال: ولابدّ من المناسبة وإلاّ ترجَّح بلا مُرجِّح بالنسبة إلى المنتسبين.

أقول: لمّا فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر أحكامه وقد ذكر منها خمسة: الأول: أنّه لابدّ وأن يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة، والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً إلى حصول الملطوف فيه، وهذا ظاهر لأنّه لولا ذلك لم يكن كونه لطفاً أولىٰ من كون غيره لطفاً فيلزم الترجيح من غير مرجح، ولم يكن كونه لطفاً في هذا الفعل أولى من كونه لطفاً في غيره من الأفعال وهو ترجيح من غير مرجح أيضاً، وإلى هذين أشار بقوله: وإلاّ ترجَّح بلا مرجِّح بالنسبة إلى المنتسبين، وعنىٰ بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه، هذا ما فهمناه من هذا الكلام.

قال: ولا يبلغُ الإلجاءَ.

أقول: هذا الحكم الثاني من أحكام اللطف وهو أن لا يبلغ في الدعاء إلى الملطوف فيه إلى حدّ الالجاء، لأنّ الفعل الملجئ إلى فعل آخر يشبه اللطف في كون كلّ منهما داعياً إلى الفعل غير أن المتكلّمين لا يسمّون الملجئ إلى الفعل لطفاً، فلهذا شرطنا في اللطف زوال الالجاء عنه إلى الفعل.

قال: ويعلم المكلفُ اللطفَ إجمالاً أو تفصيلاً.

---

(١) كما في (م ص). والباقية: فأخبر أنّه لو منعهم.

أقول: هذا هو الحكم الثالث من أحكام اللطف وهو وجوب كونه معلوماً للمكلف إمّا بالاجمال أو بالتفصيل، لأنّه إذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعياً له إلى الفعل الملطوف فيه[١] فان كان العلم الاجمالي كافياً في الدعاء إلى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على الجملة كون الألم الواصل إلى البهيمة لطفاً لنا وإن كان اللطف لا يتمّ إلاّ بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم الاجمالي في المناسبة التي بين اللطف والملطوف فيه.

قال: ويزيد اللطفُ على جهة الحسن.

أقول: هذا هو الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملاً على صفة زائدة على الحسن من كونه واجباً كالفرائض أو مندوباً كالنوافل هذا فيما هو من فعلنا، وأمّا ما كان من فعله تعالى فقد بيّنا وجوبه في حكمته.

قال: ويَدخلُه التخييرُ.

أقول: هذا هو الحكم الخامس وهو أنّ اللطف لا يجب أن يكون معيّناً بل يجوز أن يدخله التخيير بأن يكون كلّ واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة من المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسدّ مسدّه، أمّا في حقنا فكما في الكفارات الثلاث، وأمّا في حقه تعالى فلجواز أن يخلق لزيدٍ ولداً يكون لطفاً له وإن كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غير ذلك الولد من أجزاء غير أجزاء الولد الأول وعلى صورة غير صورته، وحينئذٍ لا يجب أحد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المخيّر.

قال: بشرط حسنِ البدلَيْن[٢].

أقول: لمّا ذكر أنّ اللطف يجوز أن يدخله التخيير نبّه على شرط كلّ واحد من

---

(١) كما في (م) والباقية: الى فعل الملطوف فيه.

(٢) كما في جميع النسخ التي عندنا، وكذا في شرح القوشجي وشرح القديم؛ ولكن في (ت): بشرط حسن التذكير. والظاهر أنّ التذكير تحريف البدلين فانّه لا معنى للتذكير.

البدلين أعني اللطف وبدله، وأطلق على كلّ واحد منهما اسم البدل بالنظر إلى صاحبه، إذ ليس أحدهما بالأصالة أولىٰ من الآخر، وذلك الشرط كون كلّ واحدٍ منهما حسناً ليس فيه وجه قبح، وهذا ممّا لم تتفق الآراء عليه فانّ جماعة من العدلية ذهبوا إلى تجويز كون القبيح كالظلم منّا لطفاً قائماً مقام إمراض الله تعالى. واستدلوا بأنّ وجه كون الألم من فعله تعالى لطفاً هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منا فجاز أن يقوم مقامه. وهذا ليس بجيدٍ لأنّ كونه لطفاً جهة وجوب والقبيح ليس له جهة وجوب واللطف انما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم، كما نقول: إنّ العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وإن لم يكن الذبح نفسه لطفاً.

المسألة الثالثة عشرة
في الألم ووجه حُسنه

قال: وبعضُ الألمِ قبيحٌ يصدر منّا خاصةً وبعضه حسنٌ يصدر منه تعالى ومنّا وحُسْنُه إمّا لاستحقاقه أو لاشتماله على النفع أو دفع الضرر الزائدَيْن أو لكونه عاديّاً أو على وجه الدفع.

أقول: في هذا الكلام مباحث، الأول: في مناسبة هذا البحث وما بعده لما قبله، إعلم أنّا قد بيّنا وجوب الألطاف والمصالح وهي ضربان: مصالح في الدين ومصالح في الدنيا أعني المنافع الدنياوية، ومصالح الدين إمّا مضار أو منافع؛ والمضار منها آلام وأمراض وغيرها كالآجال والغلاء، والمنافع الصحة والسعة في الرزق والرخص، فلأجل هذا بحث المصنّف رحمه الله عقيب اللطف عن هذه الأشياء، ولما كانت الآلام تستلزم الأعواض وجب البحث عنها أيضاً.

البحث الثاني: اختلف الناس في قبح الألم وحسنه، فذهبت الثنوية إلى قبح جميع الآلام، وذهبت المجبرة إلى حسن جميعها من الله تعالى، وذهبت البكرية وأهل التناسخ والعدلية إلى حسن بعضها وقبح الباقي.

البحث الثالث: في علّة الحسن، اختلف القائلون بحسن بعض الألم في وجه الحسن، فقال أهل التناسخ: إنّ علّة الحسن هي الاستحقاق لا غير لأنّ النفوس البشرية إذا كانت في أبدان قبل هذه الأبدان وفعلت ذنوباً استحقت الألم عليها، وهذا أيضاً قول البكرية. وقالت المعتزلة: إنّه يحسن عند شروط، أحدها: أن يكون مستحقاً، وثانيها: أن يكون فيها نفع عظيم يوفى عليها، وثالثها: أن يكون فيها دفع ضرر أعظم منها، ورابعها: أن يكون مفعولاً على مجرى العادة كما يفعله الله تعالى بالحي إذا ألقيناه في النار، وخامسها: أن يكون مفعولاً على سبيل الدفع عن النفس كما إذا آلمنا[١] من يقصد قتلنا، لأنّا متى علمنا اشتمال الألم على أحد هذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعاً.

قال: ولابدّ في المشتمِل على النفع من اللطف.

أقول: هذا شرط لحسن الألم المبتدأ الذي يفعله الله تعالى لاشتماله على نفع المتألم وهو كونه مشتملاً على اللطف إمّا للمتألم أو لغيره، لأنّ خلوّ الألم عن النفع الزائد الذي يختار المولم معه الألم يستلزم الظلم وخلوّه عن اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان فلابدّ من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الألم، وهنا اختلف الشيخان فقال أبو علي: انّ علة قبح الألم كونه ظلماً لا غير فلم يشترط هذا الشرط. وقال أبو هاشم: إنّه يقبح لكونه ظلماً أو لكونه عبثاً فأوجب في الأمراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان مع الأعواض الزائدة اشتمالها على اللطف لمكلف آخر، ولهذا يقبح منا تخليص الغريق بشرط كسر يده واستيجار من ينزح ماء البئر ويقذفه فيها لغير غرض مع توفية الأُجرة، ويمكن الجواب هنا لأبي علي بما ذكرناه في كتاب نهاية المرام[٢].

قال: ويجوز في المستحق كونُه عقاباً.

---

(١) من الإيلام.

(٢) كتاب نهاية المرام في علم الكلام للعلاّمة، نسخة منه موجودة في مكتبة المجلس.

أقول: هذا مذهب أبي الحسين البصري فانّه جوّز أن تقع الأمراض[1] في الكفار والفساق عقاباً للكافر والفاسق، لأنّه ألم واصل إلى المستحق فأمكن أن يكون عقاباً ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود. ومنع قاضي القضاة من ذلك وجزم بكون أمراضهم محناً لا عقوبات لأنّه يجب عليهم الرضا والصبر عليها والتسليم وترك الجزع ولا يلزمهم ذلك في العقاب.

والجواب: المنع من عدم اللزوم في العقاب لأنّ الرضا يطلق على معنيين، أحدهما: الاعتقاد لحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب والمحنة، والثاني: موافقة الفعل للشهوة وهذا غير مقدور للعبد[2] فلا يجب في المحنة ولا في العقاب، وإذا كان الرضا بالمعنى الأول واجباً في العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بأن لا يظهر خلاف الرضا وهو الجزع، ويجب أيضاً التسليم بأن يعتقد أنّه لو تمكن من دفع المرض الذي هو مصلحة له لا يدفعه ولا يمتنع منه.

قال: ولا يكفي اللطفُ في أَلَم المكلف في الحُسن.

أقول: هذا مذهب الشيخين وقاضي القضاة، وجوّز بعض المشايخ إدخال الألم على المكلف إذا اشتمل على اللطف والاعتبار وإن لم يحصل في مقابلته عوض، لأنّ الألم كما يحسن لنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدّي اليه الألم، ولهذا حسن منا تحمّل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر، ولمّا كان مشاق السفر علّة في حصول الربح المقابل للسلعة فكذا الألم الذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسن فعله وإن خلىٰ عن العوض لأدائه إلى النفع.

وحجّة الأوائل أنّ الألم غير المستحق لولا اشتماله على النفع أو دفع الضرر كان قبيحاً والطاعة المفعولة لأجل الألم ليست بنفع والثواب المستحق عليها يقابل

---

(١) كذا في جميع النسخ التي عندنا إلاّ في (م) ففيها: تقع الآلام.

(٢) كذا في (م) والباقية: بدون للعبد.

الطاعة دون الألم فيبقىٰ الألم مجرداً عن النفع وذلك قبيح.

قال: ولا يحسُنُ مع اشتمال اللذةِ على لطفيّتِه[١].

أقول: هذا مذهب أبي الحسين البصري خلافاً لأبي هاشم، وتقرير مذهب أبي هاشم أنـّا لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذي اشتمل عليه الألم هل يحسن منه تعالى فعل الألم بالحيّ لأجل لطف الغير مع العوض الزائد الذي يختاره المتألم لو عرض عليه؟ قال أبو هاشم: نعم لأنّ الألم المشتمل على المنفعة الموفية في حكم المنفعة عند العقلاء، ولهذا لا يعدّ العقلاء مشاق السفر الموصلة إلى الأرباح مضارّاً، وإذا كان الألم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقدير منفعتين فيتخيّر الحكيم في أيـّهما شاء. وأبو الحسين منع ذلك لأنّ الألم أنّما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريق لتلك المنفعة إلاّ ذلك الألم، ولو أمكن الوصول إلى تلك المنفعة بدون ذلك الألم كان ذلك الألم ضرراً وعبثاً، ولهذا يعدّ العقلاء السفر ضرراً مع حصول الربح بدونه.

قال: ولا يشترط في الحسن اختيارُ المتألِّم بالفعل.

أقول: لا يشترط في حسن الألم المفعول ابتداءً من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل، لأنّ اعتبار الاختيار أنّما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين، فأمّا النفع البالغ إلى حدّ لا يجوز اختلاف الاختيار فيه فانّه يحسن وإن لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى.

المسألة الرابعة عشرة
في الأعواض

قال: والعوضُ نفع مستحق خالٍ عن تعظيم وإجلال.

---

(١) كما في (ت، م، ص، ق، ز، د، ش) أي باتفاق النسخ كلّها.

أقول: لمّا ذكر حسن الألم المبتدأ مع تعقبه بالعوض الزائد وجب عليه البحث عن العوض واحكامه وبدأ بتحديده، فالنفع جنس للمتفضل به وللمستحق وقيد المستحق فصل يميّزه عن النفع المتفضل به وقيد الخلوّ عن التعظيم والإجلال يخرج به الثواب.

قال: ويستحق عليه تعالى بإنزالِ الآلام وتفويتِ المنافع لمصلحة الغير وانزالِ الغموم سواءٌ استندت إلى علمٍ ضروريٍ أو مكتسبٍ أو ظنٍ لا ما تستند إلى فعل العبد وأمرِ عباده بالمضار أو إباحتِه وتمكين غير العاقل.

أقول: هذه الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى، الأول: انزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره، وقد سبق بيان وجوب العوض به[1] من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب العوض.

الثاني: تفويت المنافع إذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير، لأنه لا فرق بين تفويت المنافع وانزال المضار، فلو أمات الله تعالى ابناً لزيدٍ وكان في معلومه تعالى أنّه لو عاش لانتفع به زيد لاستحق عليه تعالى العوض عمّا فاته من منافع ولده، ولو كان في معلومه تعالى عدم انتفاعه به لأنّه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضاً لعدم تفويته المنفعة منه تعالى. وكذلك لو أهلك ماله استحق العوض بذلك سواءً شعر بهلاك ماله أو لم يشعر، لأنّ تفويت المنفعة كإنزال الألم ولو آلمَهُ ولم يشعر به لاستحق العوض، فكذا إذا فوّت عليه منفعة لم يشعر بها، وعندي في هذا الوجه نظر.

الثالث: انزال الغموم بأن يفعل الله تعالى أسباب الغمّ، لأنّ الغمّ يجري مجرى الضرر في العقل سواءً كان الغمّ علماً ضرورياً بنزول مصيبة أو وصول ألم، أو كان ظناً بأن يغتمّ عند أمارة لوصول مضرّة أو فوات منفعة، أو كان علماً مكتسباً لأنّ الله

---

(١) أي العوض بانزال الآلام بالعبد. وفي (م): العوض بها، فالضمير راجع الى الآلام، ولكن الأول أنسب بأسلوب الكلام.

تعالى هو الناصب للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لأمارة الظن فلمّا كان سبب الغمّ منه تعالى كان العوض عليه، وأمّا الغمّ الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى نحو أن يبحث العبد فيعتقد جهلاً نزولَ ضررٍ به أو فواتَ منفعةٍ فإنّه لا عوض فيه عليه تعالى، ولو فعل به تعالى فعلاً لو شعر به لاغتمّ نحو أن يهلك له مالاً وهو لا يشعر به إلى أن يموت فإنّه لا يستحق العوض عليه تعالى لأنّه إذا لم يشعر به لم يغتمّ به.

الرابع: أمر الله تعالى عباده بإيلام الحيوان أو أباحَهُ سواءً كان الأمر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر أو للندب كالضحايا، فانّ العوض في ذلك كلّه على الله تعالى لاستلزام الأمر والاباحة الحسن والألم أنّما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حداً يحسن الألم لأجله.

الخامس: تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام، وقد اختلف أهل العدل هنا على أربعة أقوال: فذهب بعضهم إلى أنّ العوض على الله تعالى مطلقاً ويعزى هذا القول الى أبي علي الجبائي. وقال آخرون: إنّ العوض على فاعل الألم وهو قول يحكى عن أبي علي أيضاً[١]. وقال آخرون: لا عوضٍ هنا على الله تعالى ولا على الحيوان. وقال قاضي القضاة: إنْ كان الحيوان ملجأً الى الإيلام كان العوض عليه تعالى وإن لم يكن ملجأً كان العوض على الحيوان نفسه.

احتجّ الأولون بأنّه تعالى مكّنه وجعل فيه ميلاً شديداً الى الإيلام مع إمكان عدم الميل ولم يجعل له عقلاً يميّز به حسن الألم من قبحه ولم يزجره بشيء من أسباب الزجر مع إمكان ذلك كله، فكان ذلك بمنزلة الإغراء فلولا تكفله تعالى بالعوض لقبح منه ذلك.

---

(١) كذا في جميع النسخ، وفي (م) يحيىٰ مكان يحكي، ولم نجد يحيىٰ هذا في تراجم الرجال مع طول فحصنا.

واحتجّ الآخرون بقوله عليه السلام: إنّ الله تعالى ينتصف للجماء مِن القرناء.

واحتجّ النافون للعوض بقوله عليه السلام: جرح العجماء جبار.

واحتجّ القاضي بأنّ التمكين لا يقتضي انتقال العوض من الفاعل إلى الممكّن وإلاّ لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الإلجاء المقتضي لاستناد الفعل في الحقيقة إلى الملجئ، ولهذا يحسن ذمه دون الملجأ؛ وبأنّ العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الأكل.

والجواب عن الأول:أنّه لا دلالة في الحديث على أنّه تعالى ينتصف للجماء بأن ينقل أعواض القرناء اليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى اياها كما أنّ السيد إذا غرم ما أتلفه عبده يقال: قد أنصف المظلوم من عبده، مع أنّه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم لتمكنه من الظلم بالقرناء والمظلوم بالجماء لضعفه.

وعن الثاني:أنّ المراد انتفاء القصاص.

وعن الثالث:بالفرق، فانّ القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الإقدام عليه، فلهذا لم نقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السبع.

وعن الرابع:أنّه قد يخسن المنع عن الأكل إذا[1] كان لذلك المنع وجه حسن، كما أنه يحسن منا منع الصبيان عن شرب الخمر ومنع المعاقب عن العقاب.

قال: بخلاف الإحراق[2] عند الإلقاء في النار والقتلِ عند شهادةِ الزور.

أقول: إذا طرحنا صبياً في النار فاحترق فإنّ الفاعل للألم هو الله تعالى والعوض علينا نحن، لأنّ فعل الألم واجب في الحكمة من حيث إجراء العادة والله تعالى قد منعنا من طرحه ونهانا عنه، فصار الطارح كأنّه الموصل اليه الألم فلهذا كان العوض علينا دونه تعالى. وكذلك إذا شهد عند الإمام شاهدا زورٍ بالقتل فانّ العوض على الشهود وإن كان الله تعالى قد أوجب القتل والإمام تولاّه وليس

---

(١) كذا في (م). والباقية: قد يحسن المنع منّا عن الحسن اذا.

(٢) بخلاف الاحرار (م).

عليهما عوض لأنّهما أوجبا بشهادتهما على الإمام إيصال الألم اليه من جهة الشرع فصار كأنّهما فعلاه. (لايقال) هذا يوجب العوض[١] عليه تعالى لأنّه هو الموجب على الإمام قتله. (لأنّا نقول) قبول الشاهدين عادة شرعية يجب إجراؤها على قانونها كالعادات الحسيّات، فكما وجب العوض على الملقي للطفل في النار قضاء لحق العادة الحسية كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء لحق العادة الشرعية، والمناط هو الحكمة المقتضية لاستمرار العادات.

قال: والانتصافُ عليه تعالى واجبٌ عقلاً وسمعاً.

أقول: اختلف أهل العدل في ذلك، فذهب قوم منهم إلى أنّ الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى عقلاً لأنّه هو المدّبر لعباده فنظره كنظر الوالد لولده، فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياساً للغائب على الشاهد. وقال آخرون منهم: إنّه يجب سمعاً لأنّ الوالد يجب عليه تدبير أولاده وتأديبهم امّا الانتصاف بأخذ الارش من الظالم ودفعه إلى المظلوم فلا نسلم وجوبه عقلاً بل يحسن منّا تركهم إلى أن تكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض. والمصنّف رحمه الله اختار وجوبه عقلاً وسمعاً أمّا من حيث العقل فلأنّ ترك الانتصاف منه تعالى يستدعي ضياع حق المظلوم لأنّه تعالى مكّن الظالم وخلّى بينه وبين المظلوم مع قدرته تعالى على منعه ولم يمكن المظلوم من الانتصاف، فلولا تكلفه تعالى بالانتصاف لضاع حقّ المظلوم وذلك قبيح عقلاً. وأمّا من حيث السمع فلورود القرآن بأنّه تعالى يقضي بين عباده ولوصف المسلمين له تعالى بأنّه الطالب أي الذي يطلب حقّ الغير من الغير.

قال: فلا يجوز تمكينُ الظالم من الظلم من دون عوضٍ في الحال يُوازي ظلمَه.

---

(١) كما في (م) وفي عدة نسخ: هلاً وجب العوض.

أقول: هذا تفريع على وجوب الانتصاف وهو أنّه هل يجوز تمكين الله[١] تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه فمنع منه المصنّف ﵀ وقد اختلف أهل العدل هنا، فقال أبو هاشم والكعبي: إنّه يجوز، لكنهما اختلفا فقال الكعبي: يجوز أن يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه، وقال: إنّ الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم. وقال أبو هاشم: لا يجوز بل يجب التبقية لأنّ الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز. قال السيد المرتضى: إنّ التبقية تفضّل أيضاً فلا يجوز تعليق الانتصاف بها، فلهذا وجب العوض في الحال واختاره المصنّف ﵀ لما ذكرناه.

قال: فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرَّق اللهُ تعالى[٢] أعواضَه على الأوقات أو تفضَّل عليه بمثلها وإن كان من أهل العقاب أسقطَ بها جزءاً من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيفُ بأن يُفرِّق الناقصَ على الأوقات.

أقول: لمّا بيّن وجوب الانتصاف ذكر كيفية ايصال العوض الى مستحقه. (واعلم) أنّ المستحق للعوض إمّا أن يكون مستحقاً للجنة أو للنار فإن كان مستحقاً للجنة فإن قلنا: إنّ العوض دائم فلا بحث، وإن قلنا: إنّه منقطع توجه الاشكال بأن يقال: لو أوصل العوض اليه ثمّ انقطع عنه حصل له الألم بانقطاعه.

والجواب من وجهين، الأول: أنّه يوصل اليه عوضه متفرقاً على الأوقات بحيث لا يبيّن له انقطاعه فلا يحصل له الألم. الثاني: أن يتفضل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثله دائماً فلا يحصل الألم؛ وإن كان مستحقاً للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءاً من عقابه بمعنى أنّه يسقط من عقابه بازاء ما يستحقه من الأعواض،

---

(١) كما في (م). والنسخ الأُخرى: هل يجوز أن يمكّن الله.

(٢) كما في النسخ كلّها إلاّ (ت) ففيها: عرف الله تعالى. وكان الشرح على الاولى أعني فرق أنسب من الثانية.

إذ لا فرق في العقل بين إيصال النفع ودفع الضرر في الإيثار، فإذا خـفّف عـقابه وكانت آلامه عظيمة علم أنّ آلامه بعد إسقاط ذلك القدر من العقاب أشدّ ولا يظهر له أنـّه كان في راحة، أو نقول: إنّه تعالى ينقص من آلامه ما يستحقّه من أعواضه متفرّقاً على الأوقات بحيث لا يظهر له الخفة من قبل.

قال: ولا يجب دوامُه لحُسنِ الزائد بما يختارُ معه الأَلَم وإن كان منقطعاً ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير، والألمُ على القطع ممنوعٌ مع أنه غيرُ محلٍّ النزاع.

أقول: لمّا ذكر وجوب العوض شرع في بيان أحكامه، وقد اختلف الشيخان هنا فقال أبو علي الجبائي: إنّه يجب دوامه. وقال أبو هاشم: لا يجب، واخـتاره المصنّفرحمه الله، والدليل عليه أنّ العوض أنّما حسن لاشتماله على النفع الزائد على الألم اضعافاً يختار معه المولم ألمه، ومثل هذا يتحقّق في المـنقطع فكـان وجـه الحسن فيه ثابتاً فلا تجب ادامته.

وقد احتجّ أبو علي بوجهين أشار المصنّف الى الجواب عنهما، الأول: أنـّه لو كان العوض منقطعاً لوجب ايصاله في الدنيا، لأنّ تأخـير الواجب بـعد وجـوبه وانتفاء الموانع منع للواجب، وإنّما قلنا بانتفاء الموانع لأنّ المانع هـو الدوام مـع انقطاع الحياة المانع من دوامه. (والجواب) لا نسلم أنّ المانع من تقدمه في الدنيا إنّما هو انقطاع الحياة لجواز أن يكون في تأخيره مصلحة خفية.

الثاني: لو كان العوض منقطعاً لزم دوامـه والتـالي لا يـجامع المـقدم، بـيان الملازمة أنـّه بانقطاعه يتألم صاحب العوض والألم يستلزم العوض فـيلزم مـن انقطاعه دوامه.

والجواب من وجهين، الأول: يجوز انـقطاعه مـن غـير أن يشـعر صـاحبه بانقطاعه إمّا لايصاله اليه على التدريج في الأوقات بحيث لا يشعر بانتفائه لكثرة غيره من منافعه، أو بأن يجعله ساهياً ثمّ يقطعه فلا يتألم حينئذٍ. الثاني: أنـّه غير

محل النزاع لأنّ البحث في العوض المستحق على الألم هل يجب ادامته، وليس البحث في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائماً.

قال: ولا يجب إشعارُ صاحبه بايصاله عوضاً.

أقول: هذا حكم آخر للعوض يفارق به الثواب وهو أنـّه لا يجب إشعار مستحقه بتوفيته عوضاً له بخلاف الثواب، إذ يجب في الثواب مقارنة التعظيم ولا فائدة فيه إلّا مع العلم به، أمّا هنا فلأنـّه منافع وملاذ وقد ينتفع ويلتذّ من لا يعلم ذلك، فما يجب ايصاله إلى المثاب في الآخرة من الاعواض يجب أن يكون عالماً به من حيث إنّه مثاب لا من حيث إنـّه معوض، وحينئذٍ أمكن أن يوفّيه الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين غير المكلّفين وأن ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا تجب إعادتهم في الآخرة.

قال: ولا يتعيّن منافعُه.

أقول: هذا حكم ثالث للعوض وهو أنـّه لا يتعيّن منافعه، بمعنى أنـّه لا يجب إيصاله في منفعة معيّنة دون أُخرى بل يصلح توفيته بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض، وهذا بخلاف الثواب لأنـّه يجب أن يكون من جنس ما ألفه المكلّف من ملاذه كالأكل والشرب واللبس والمنكح لأنـّه رغب به في تحمل المشاق، بخلاف العوض فانّا قد بيّنا أنـّه يصحّ إيصاله إليه وإن لم يعلم أنـّه عوض عمّا وصل اليه من الألم فصحّ إيصاله إليه بكل منفعة.

قال: ولا يصحُّ إسقاطهُ.

أقول: هذا حكم آخر للعوض وهو أنـّه لا يصحّ إسقاطه ولا هبته ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة سواءً كان العوض عليه تعالى أو علينا، هذا قول أبي هاشم وقاضي القضاة. وجزم أبو الحسين بصحة إسقاط العوض علينا إذا استحلّ الظالم من المظلوم وجعله في حلّ بخلاف العوض عليه تعالى فإنّه لا يسقط لأنَّ إسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه به.

واحتجّ القاضي بأنّ مستحقّ العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة به. ولا يعرف مقداره ولا صفته فصار كالصبي المولى عليه لا يصحّ له اسقاط حقه عن غريمه.

والوجه عندي[١] جواز ذلك لأنّه حقه وفي هبته نفع للموهوب، ويمكن نقل هذا الحق اليه فكان جائزاً. والحمل على الصبي غير تام لأنّ الشرع منع الصبي من التصرف في ماله لمصلحة شرعية حتى أنّا لولا الشرع لجوّزنا من الصبي المميّز إذا علم دينه، وأنّ هبته[٢] إحسان إلى الغير وآثر هذا الاحسان لانتفاء الضرر عنه مع اشتماله على الاختيار في الهبة لأنّه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما، وعلى هذا لو كان العوض مستحقاً عليه تعالىٰ أمكن هبته مستحقة لغيره من العباد لما ذكرنا من أنّه حقه، وفي هبته انتفاع الموهوب وإمكان نقل هذا الحق، أمّا الثواب المستحق عليه تعالى فلا يصح منّا هبته لغيرنا لأنّه مستحق بالمدح فلا يصحّ نقله إلى من لا يستحقه.

قال: والعوضُ عليه تعالى يجب تزايُدُه إلى حدِّ الرضا عند كلِّ عاقلٍ وعلينا يجب مساواتُه.

أقول: هذا حكم آخر للعوض وهو أنّه إمّا أن يكون علينا أو عليه تعالى، أمّا العوض الواجب عليه تعالى فانّه يجب أن يكون زائداً عن الألم الحاصل بفعله أو بأمره أو باباحته أو بتمكينه لغير العاقل زيادة تنتهي إلى حدّ الرضا من كلّ عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الألم لو فعل به، لأنّه لولا ذلك لزم الظلم، أمّا مع مثل هذا العوض فانّه يصير كأنه لم يفعل، وأمّا العوض علينا فانّه يجب مساواته لما

---

(١) هو كلام الشارح العلاّمة خالف المصنّف وأبا هاشم وقاضي القضاة في عدم صحة اسقاط العوض علينا، واختار رأي أبي الحسين في صحة اسقاط العوض علينا، ثمّ صرحّ بالفرق بين العوض والثواب بأنّ الأول يصحّ اسقاطه علينا دون الثاني، فتبصّر.

(٢) باتفاق النسخ كلّها إلاّ (ز) ففيها: من الصبي المميّز اذا علم دينه بأن هبته... الخ. ثمّ الظاهر أنّ دينه فتح الدال.

فعله من الألم أو فَوَّتَهُ من المنفعة، لأنّ الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلماً، ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلماً قبيحاً فلا يلزم أن يبلغ الحدّ الذي شرطناه في الآلام الصادرة منه تعالى.

المسألة الخامسة عشرة
في الآجال

قال: وأجلُ الحيوانِ[1] الوقتُ الذي عَلِم اللهُ تعالى بطلانَ حياته فيه.

أقول: لمّا فرغ من البحث عن الأعواض انتقل إلى البحث عن الآجال، وإنّما بحث عنه المتكلمون لأنّهم بحثوا عن المصالح والألطاف، وجاز أن يكون موت انسان في وقت مخصوص لطفاً لغيره من المكلّفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح. (واعلم) أنّ الأجل هو الوقت، ونعني بالوقت هو الحادث أو ما يقدر تقدير الحادث، كما يقال: جاء زيد عند طلوع الشمس، فانّ طلوع الشمس أمر حادث معلوم لكلّ أحد فجعل وقتاً لغيره، ولو فرض جهالة طلوع الشمس وعلم مجيء زيد لبعض الناس صحّ أن يقال: طلعت الشمس عند مجيء زيد. إذا عرفت هذا فأجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة ذلك الحيوان فيه، وأجل الدَين هو الوقت الذي جعله الغريمان محلاً له.

قال: والمقتولُ يجوز فيه الأمرانِ لولاه.

أقول: اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل، فقالت المجبرة: إنّه كان يموت قطعاً، وهو قول أبي الهذيل العلاف. وقال بعض البغداديين: إنّه كان يعيش قطعاً. وقال أكثر المحققين: إنّه كان يجوز أن يعيش ويجوز أن يموت. ثم اختلفوا فقال قوم منهم: إنّ من كان المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له أجلان. وقال الجبائيان

---

(١) وفي (ت): وأجل الحيوان الموقت الذي على الله تعالى بطلان حياته فيه. والشرح يوافق الأول. وكلمة على في (ت) تحريف علم لأنّ رسم الخط القديم كان علم قريباً من على.

وأصحابهما وأبو الحسين البصري: إنّ أجله هو الوقت الذي قتل فيه وليس له أجل آخر لو لم يقتل فما كان يعيش اليه ليس بأجل له الآن حقيقي بل تقديري.

واحتجّ الموجبون لموته بأنّه لولاه لزم خلاف معلوم الله تعالى وهو محال.

واحتجّ الموجبون لحياته بأنّه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسناً إليه، ولما وجب القود لأنه لم يفوّت حياته.

والجواب عن الأول ما تقدّم من أنّ العلم لا يؤثّر في المعلوم، وعن الثاني بمنع الملازمة إذ لو ماتت الغنم استحقّ مالكها عوضاً زائداً على الله تعالى فبذبحه فوت عليه الأعواض الزائدة، والقود من حيث مخالفة الشارع إذ قتله حرام عليه وإن علم موته، ولهذا لو أخبر الصادق بموتِ زيدٍ لم يجز لأحدٍ قتله.

قال: ويجوز أن يكون الأجلُ لطفاً للغير لا للمكلَّف.

أقول: لا استبعاد في أن يكون أجل الانسان لطفاً لغيره من المكلّفين ولا يمكن أن يكون لطفاً للمكلّف نفسه، لأنّ الأجل يطلق على عمره وحياته، ويطلق على أجل موته. (أمّا الأول) فليس بلطف لأنّه تمكين له من التكليف واللطف زائد على التمكين، (وأمّا الثاني) فهو قطع التكليف فلا يصحّ أن يكلف بعده فيكون لطفاً له فيما يكلّفه من بعد واللطف لا يصحّ أن يكون لطفاً فيما مضى.

المسألة السادسة عشرة
في الأرزاق

قال: والرزقُ ما صحَّ الانتفاعُ به ولم يكن لأحدٍ منعُه منه.

أقول: الرزق عند المجبرة ما أُكل سواءً كان حراماً أو حلالاً، وعند المعتزلة أنّه ما صحّ الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع به لقوله تعالى: ﴿وأنفقوا ممّا رزقناكم﴾ والله تعالى لا يأمر بالانفاق من الحرام، قالوا: ولا يوصف الطعام المباح في الضيافة أنّه رزقه ما لم يستهلكه لأنّ للمبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع،

وكذا طعام البهيمة ليس رزقاً لها قبل أن تستهلكه لأنّ للمالك منعها منه إلاّ إذا وجب رزقها عليه والغاصب إذا استهلك الطعام المغصوب بالأكل لا يوصف بأنّه رزقه لأنّ الله تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه، لأنّ تصرفاته أجمع محرمة بخلاف من أُبيح له الطعام لأنّه بعد المضغ والبلع لا يحسن من أحد تفويته الانتفاع به لأنّه معدود فيما تقدم من الأسباب المؤدية إلى الانتفاع به. وليس الرزق هو الملك لأنّ البهيمة مرزوقة وليست مالكة والله تعالى مالك، ولا يقال: إنّ الأشياء رزق له تعالى والولد والعلم رزق لنا وليسا ملكاً لنا، فحينئذٍ الأرزاق كلّها من قبله تعالى لأنّه خالق جميع ما ينتفع به وهو الممكن من الانتفاع والتوصل إلى اكتساب الرزق وهو الذي يجعل العبد أخص بالانتفاع به بعد الحيازة أو غيرها من الأسباب الموصلة اليه، ويحظر على غيره منعه من الانتفاع وهو خالق الشهوة التي بها يتمكن من الانتفاع.

قال: والسعيُ في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم[1].

أقول: ذهب جمهور العقلاء إلى أنّ طلب الرزق سائغ، وخالف فيه بعض الصوفية لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميّز، وما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على الغني دفع ما في يده إلى الفقير بحيث يصير فقيراً ليحلّ له أخذ الأموال الممتزجة بالحرام ولأنّ في ذلك مساعدة للظالمين بأخذ العشور والخراجات ومساعدة الظالم محرمة. والحقّ ما قلناه ويدلّ عليه المعقول والمنقول، أمّا المعقول فلأنّه دافع للضرر فيكون واجباً. وأمّا المنقول فقوله تعالى: ﴿وابتغوا من فضل الله﴾ إلى غيرها من الآيات، وقوله عليه السلام: (سافروا تغنموا) أمر بالسفر لأجل الغنيمة.

والجواب عن الأول بالمنع من عدم التميّز، إذ الشارع ميّز الحلال من الحرام

---

(١) كذا في النسخ كلّها إلاّ في (م) ففيها: ويباح ويكره ويحرم. والشرح على وزان النسخ الأولى.

بظاهر اليد ولأنّ تحريم التكسب من هذه الحيثية يقتضي تحريم التناول واللازم باطل اتفاقاً[١]، وعن الثاني أنّ المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته أو تـجارته لا تقوية الظلمة[٢]. (إذا عرفت هذا) فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة، وقد يستحب إذا طلب التوسعة عليه وعلى عياله، وقد يباح مع الغنى عنه، وقـد يحرم مع منعه عن الواجب.

المسألة السابعة عشرة
في الأسعار

قال: والسعرُ تقديرُ العوضِ الذي يُباع به الشيءُ وهو رَخْصٌ وغَلاءٌ ولابدّ من اعتبار العادة واتحادِ الوقت والمكان ويستند[٣] اليه تعالى والينا أيضاً.

أقول: السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشـيء وليس هـو الثـمن ولا المثمن وهو ينقسم إلى رخص وغلاء، فالرخص هو السعر المنحط عمّا جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان، والغلاء زيادة السعر عمّا جرت بـه العـادة مـع اتحاد الوقت والمكان. وإنّما اعتبرنا الزمان والمكان لأنّـه لا يقال: إنّ الثلج قـد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لأنّـه ليس أوان بيعه، ويجوز أن يـقال: رخص في الصيف إذا نقص سعره عمّا جرت به عادته في ذلك الوقت، ولا يقال: رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها لأنّـها ليست مكان بيعه، ويجوز أن يقال: رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها.

---

(١) باتفاق النسخ كلّها.

(٢) وفي (ش): لا معونة الظلمة. وفي (د): لا معونة، نسخة. والنسخ الأُخرى هي ما اخترناه في الكتاب.

(٣) أي السعر، وإن شئت قلت: كلّ واحد من الرخص والغلاء. وفي (ش ق د): ويستندان، أي الرخص والغلاء، والمآل واحد. وفي (م ص ز ت): ويستند. وظاهر الشرح يوافق الوجهين، والنسخ الثانية أمتن من الأُولى غالباً كما اخترناه.

(واعلم) أنّ كلّ واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى، بأن يقلل جنس المتاع المعيّن ويكثر رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين، وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلاً منه تعالىٰ وانعاماً أو لمصلحة دينية فيحصل الرخص، وقد يحصلان من قبلنا بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعرٍ غالٍ ظلماً منه أو لاحتكار الناس أو لمنع الطريق خوف الظلمة أو لغير ذلك من الأسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء، وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظلماً منه أو يحملهم على بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص.

المسألة الثامنة عشرة
في الأصلح

قال: والأصلحُ قد يجب لوجود الداعي وانتفاءِ الصارفِ.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما: إنّ الأصلح ليس بواجب على الله تعالى. وقال البلخي: إنّه واجب، وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين. وقال أبو الحسين البصري: إنّه يجب في حال دون حال، وهو اختيار المصنّف رحمه الله. وتحرير صورة النزاع أنّ الله تعالى إذا علم انتفاع زيد بايجاد قدر من المال له وانتفاء الضرر به في الدين عنه وعن غيره من المكلّفين هل يجب ايجاد ذلك القدر له أم لا؟ احتجّ الموجبون بأنّ لله تعالى داعياً إلى ايجاده وليس له صارف عنه، فيجب ثبوته لأنّ مع ثبوت القدرة ووجود الداعي وانتفاء الصارف يجب الفعل. وبيان تحقّق الداعي أنّه إحسان خالٍ عن جهات المفسدة، وبيان انتفاء الصارف أنّ المفاسد منتفية ولا مشقة فيه.

واحتجّ النفاة بأنّ وجوبه يؤدي إلى المحال فيكون محالاً، بيان الملازمة أنّا لو فرضنا انتفاء المفسدة في الزائد على ذلك القدر وثبوت المصلحة فإن وجب

ايجاده لزم وقوع ما لا نهاية له، لأنـّا نفرض ذلك في كلّ زائد، وإن لم يجب ثبت المطلوب.

قال أبو الحسين: إذا كان ذلك القدر مصلحةً خاليةً عن المفسدةِ وكان الزائد عليه مفسدةً وجب عليه أن يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي وانتفاء الصارف، وإذا لم يكن في الزائد مفسدة إلى غير النهاية فانّه تعالى قد يفعل ذلك القـدر وقـد لا يفعله، لأنّ من دعاه الداعي إلى الفعل وكان ذلك الداعي حاصلاً في فعل ما يشق فانّ ذلك يجري مجرىٰ الصارف عنه فيصير الداعي متردداً بين الداعي والصارف فلا يجب الفعل ولا الترك، وتمثّل بأنّ من دعاه الداعي على دفع درهم إلى فقير ولم يظهر له ضرر في دفعه فانّه يدفعه اليه، فإن حضره من الفقراء جماعة يكون الدفع اليهم مساوياً للدفع إلى الأول ويشقّ عليه الدفع اليهم لحصول الضرر فانّه قد يدفع الدرهم إلى الفقير منهم وقد لا يدفعه، فإذا كان حصول الداعي فيما يشـق يقتضي تجويز العدم فحصوله فيما يستحيل وجوده أولى لانتفاء الفعل معه، فلهذا قال: قد يجب الأصلح في بعض الأحوال دون بعض. وللنفاة وجوه أُخر ذكرناها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء.

قال :

المقصد الرابع

في النبوّة

البعثةُ حسنةٌ لاشتمالها على فوائدَ كمُعاضَدةِ العقل فيما يدلّ عليه واستفادةِ الحكم فيما لايدلّ وازالةِ الخوف واستفادةِ الحسن والقبح والنافع والضارّ[1] وحفظِ النوع الانساني وتكميلِ أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفةِ وتعليمِهم الصنائعَ الخفيةَ والاخلاقَ والسياساتِ والإخبارَ بالعقاب والثواب فيحصل اللطفُ للمكلَّف.

أقول: في هذا المقصد مسائل:

المسألةُ الأُولى
في حُسن البعثة

اختلف الناس في ذلك، فذهب المسلمون كافة وجميع أرباب الملل وجماعة من الفلاسفة إلى ذلك ومنعت البراهمة منه، والدليل على حُسن البعثة أنّها قد اشتملت على فوائد وخلت عن المفاسد فكانت حسنةً قطعاً، وقد ذكر المصنّف رحمه الله جملة من فوائد البعثة:

منها: أن يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه من الأحكام كوحدة الصانع وغيرها، وأن يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرائع وغيرها من

---

(١) كما في (ق ش د ز ت) وفي (م ص): والمنافع والمضار. ونسخ الشرح القديم موافقة للأُولى.

مسائل الأُصول.

ومنها: إزالة الخوف الحاصل للمكلّف عند تصرفاته، إذ قد علم بالدليل العقلي أنّه مملوك لغيره وأنّ التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، فلولا البعثة لما علم حسن التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف وبعدمه، إذ يجوّز العقل طلب المالك من العبد فعلاً لا سبيل إلى فعله إلاّ بالبعثة فيحصل الخوف.

ومنها: أنّ بعض الأفعال حسنة وبعضها قبيحة، ثمّ الحسنة منها ما يستقل العقل بمعرفة حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح اللّذين لا يستقل العقل بمعرفتهما.

ومنها: أنّ بعض الأشياء نافعة لنا مثل كثير من الأغذية والأدوية وبعضها ضار لنا مثل كثير من السموم والحشائش والعقل لا يدرك ذلك كلّه، وفي البعثة تحصل هذه الفائدة العظيمة.

ومنها: أنّ النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فانّه مدني بالطبع يحتاج إلى أُمور كثيرة في معاشه لا يتم نظامه إلاّ بها وهو عاجز عن فعل الأكثر منها إلاّ بمشاركة ومعاونة والتغلب موجود في الطبائع البشرية بحيث يحصل التنافر المضاد لحكمة الاجتماع فلابدّ من جامع يقهرهم على الاجتماع وهو السنّة والشرع، ولابدّ للسنّة من شارع يسنّه ويقرّر ضوابطها ولابدّ وأن يتميّز ذلك الشخص من غيره من بني نوعه لعدم الأولوية، وذلك المائز لا يجوز أن يكون ممّا يحصل من بني النوع لوقوع التنافر في التخصيص فلابدّ وأن يتميّز من قبل الله تعالى بمعجزة ينقاد البشر إلى تصديق مدعيها ويخوفهم من مخالفته ويعدهم على متابعته بحيث يتم النظام ويستقر حفظ النوع الإنساني على كماله الممكن له.

ومنها: أنّ أشخاص البشر متفاوتة في إدراك الكمالات وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل، فبعضهم مستغنٍ عن معاون لقوة نفسه وكمال إدراكه وشدّة استعداده للاتصال بالأمور العالية، وبعضهم عاجز عن ذلك بالكلية، وبعضهم متوسط الحال وتتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبة بحسب قربها من أحد

الطرفين وبعدها عن الآخر، وفائدة النبي تكميل الناقص من أشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفة في الزيادة والنقصان.

ومنها: أنّ النوع الإنساني محتاج إلى آلات وأشياء نافعة في بقائه كالثياب والمساكن وغيرها وذلك ممّا يحتاج في تحصيله إلى معرفة عمله والقوة البشرية عاجزة عنه، ففائدة النبي في ذلك تعليم هذه الصنائع النافعة الخفية.

ومنها: أنّ مراتب الأخلاق وتفاوتها معلوم يفتقر فيه إلى مكمل بتعليم الأخلاق والسياسات بحيث تنتظم أُمور الإنسان بحسب بلده ومنزله.

ومنها: أنّ الأنبياء يعرفون الثواب والعقاب على الطاعة وتركها فيحصل للمكلف اللطف ببعثتهم فتجب بعثتهم لهذه الفوائد.

قال: وشبهةُ البراهمةِ باطلةٌ بما تقدَّم.

أقول: احتجّت البراهمة على انتفاء البعثة بأنّ الرسول إمّا أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فان جاء بما يوافق العقول لم يكن اليه حاجة ولا فائدة فيه، وإن جاء بما يخالف العقول وجب ردّ قوله. وهذه الشبهة باطلة بما تقدّم في أول الفوائد وذلك أن نقول: لِمَ لا يجوز أن يأتوا بما يوافق العقول وتكون الفائدة فيه التأكيد لدليل العقل؟ أو نقول: لِمَ لا يجوز أن يأتوا بما لا تقتضيه العقول ولا تهتدي اليه وإن لم يكن مخالفاً للعقول؟ بمعنى أنّهم لا يأتون بما يقتضي العقل نقيضه مثل كثير من الشرائع والعبادات التي لا يهتدي العقل إلى تفصيلها.

المسألة الثانية
في وجوب البعثة

قال: وهي واجبةٌ لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية.

أقول: اختلف الناس هنا، فقالت المعتزلة: إنّ البعثة واجبة. وقالت الأشعرية: إنّها غير واجبة. احتجّت المعتزلة بأنّ التكاليف السمعية ألطاف في التكاليف العقلية

واللطف واجب فالتكليف السمعي واجب، ولا تمكن معرفته إلاّ من جهة النبي فيكون وجود النبي واجباً لأنّ ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب. واستدلّوا على كون التكليف السمعي لطفاً في العقلي بأنّ الإنسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية والانتهاء عن المناهي العقلية أقرب، وهذا معلوم بالضرورة لكلّ عاقل، وقد بيّنا فيما تقدّم أنّ اللطف واجب.

المسألة الثالثة
في وجوب العصمة

قال: ويجب في النبي العصمةُ[(١)] ليحصل الوثوقُ فيحصل الغرضُ ولوجوبِ متابعتِه وضدِّها والإنكارِ عليه[(٢)].

أقول: اختلف الناس هنا، فجماعة المعتزلة جوّزوا الصغائر على الأنبياء امّا على سبيل السهو كما ذهب اليه بعضهم، أو على سبيل التأويل كما ذهب اليه قوم منهم، أو لأنّها تقع محبطة بكثرة ثوابهم. وذهبت الأشعرية والحشوية إلى أنّه يجوز عليهم الصغائر والكبائر إلاّ الكفر والكذب. وقالت الامامية: إنّه تجب عصمتهم عن الذنوب كلّها صغيرها وكبيرها والدليل عليه وجوه، أحدها: إنّ الغرض من بعثة الأنبياء عليهم السلام أنّما يحصل بالعصمة فتجب العصمة تحصيلاً للغرض. وبيان ذلك أنّ المبعوث اليهم لو جوّزوا الكذب على الأنبياء والمعصية جوّزوا في

(١) الحقّ أنّ السفير الالهي مؤيد بروح القدس، معصوم في جميع أحواله وأطواره وشؤونه قبل البعثة أو بعدها، فالنبيّ معصوم في تلقّي الوحي وحفظه وابلاغه كما أنّه معصوم في أفعاله مطلقاً بالأدلة العقلية والنقلية فمن أسند اليه الخطأ فهو مخطئ، ومن أسند اليه السهو فهو أولىٰ به. ونقل الروايات والأخبار بل الآيات القرآنية في ذلك يؤدّي الى الاسهاب:وتنزيه الأنبياء لعلم الهدىٰ السيد المرتضى أغنانا عن ورود البحث عن هذه المسائل.

(٢) وفي (ق د): للانكار عليه. والباقية كلّها: والانكار عليه.

أمرهم ونهيهم وأفعالهم التي أمروهم باتباعهم فيها ذلك، وحينئذٍ لا ينقادون إلى امتثال أوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة. الثاني: أنّ النبي تجب متابعته فإذا فعل معصية فامّا أن تجب متابعته أو لا، والثاني باطل لانتفاء فائدة البعثة والأول باطل لأنّ المعصية لا يجوز فعلها، وأشار بقوله: لوجوب متابعته وضدها، إلى هذا الدليل لأنّه بالنظر إلى كونه نبياً تجب متابعته، وبالنظر إلى كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه. الثالث: أنّه إذا فعل معصية وجب الانكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم إيذاءه وهو منهي عنه، وكلّ ذلك محال.

قال: وكمالُ العقل والذكاء والفطنةُ وقوةُ الرأي وعدم السهو وكلّما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الأُمهات والفظاظة والغلظة والأُبنة وشبهها والأكل على الطريق وشبهه.

أقول: يجب أن يكون في النبي هذه الصفات التي ذكرها، وقوله: وكمال العقل، عطف على العصمة أي ويجب في النبي كمال العقل وذلك ظاهر، وأن يكون في غاية الذكاء والفطنة وقوة الرأي بحيث لا يكون ضعيف الرأي متردداً في الأُمور متحيراً، لأنّ ذلك من أعظم المنفّرات عنه، وأن لا يصحّ عليه السهو لئلّا يسهو عن بعض ما أُمر بتبليغه، وأن يكون منزّهاً عن دناءة الآباء وعهر الأُمهات لأنّ ذلك منفّر عنه، وأن يكون منزّهاً عن الفظاظة والغلظة لئلّا يحصل النفرة عنه، وأن يكون منزّهاً عن الأمراض المنفّرة[1] نحو الأُبنة وسلس الريح والجذام والبرص وعن

---

(١) في خصال الصدوق وخامس البحار في كتاب النبوة (ص ٢٠٤ ط ١).

في خبر القطان عن السكري عن الجوهري عن ابن عمارة عن أبيه عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليه السلام قال: إنّ أيوب عليه السلام ابتلى سبع سنين من غير ذنب (بغير ذنب ـ خ ل) وإنّ الأنبياء عليهم السلام لا يذنبون لأنّهم معصومون مطهرون لا يذنبون ولا يزيغون ولا يرتكبون ذنباً لا صغيراً ولا كبيراً، وقال: إنّ ايوب عليه السلام من جميع ما أُبتلي به لم تنتئنّ له رائحة ولا قبحت له صورة ولا خرجت منه مدة من دم ولا قيح ولا استقذره أحد رآه ولا استوحش منه أحد شاهده ولا تدوّد شيء من جسده، وهكذا يصنع الله عزّوجلّ بجميع من يبتليه من أنبيائه وأوليائه المكرمين ←

← عليه، وإنّما اجتنبه الناس لفقره وضعفه في ظاهر أمره لجهلهم بماله عند ربّه تعالى من؟ التأييد والفرج. وقد قال النبي ﷺ: أعظم الناس بلاءً الانبياء ثم الأمثل فالأمثل، وإنّما ابتلاه الله عزّوجلّ بالبلاء العظيم الذي يهون معه على جميع الناس لئلّا يدعوا له الربوبية إذا شاهدوا ما أراد الله أن يوصله اليه من عظائم نعمه تعالى متى شاهدوه وليستدلوا بذلك على أنّ الثواب من الله تعالى على ضربين: استحقاق واختصاص، ولئلّا يحتقروا ضعيفاً لضعفه ولا فقيراً لفقره ولا مريضاً لمرضه وليعلموا أنّه يسقم من يشاء ويشفي من يشاء متى شاء كيف شاء بأيّ سبب شاء ويجعل ذلك عبرةً لمن شاء وشقاوةً لمن شاء وسعادةً لمن شاء، وهو عزّوجلّ في جميع ذلك عدل في قضائه وحكيم في أفعاله لا يفعل بعباده إلاّ الأصلح لهم ولا قوة لهم إلّا به، انتهى.
قوله ﷺ: أعظم الناس بلاءً الانبياء. ومن ذلك العظم الضرّ بالضم قال عز من قائل: ﴿وايّوب إذ نادى ربّه أنّي مسّني الضرّ وأنت أرحم الراحمين﴾ اذ الضرّ بالفتح الضرّ في كلّ شيء، وبالضم الضرر في النفس، ذكره في الكشاف.
قال علم الهدى في تنزيه الأنبياء: فان قيل افتصحّون ماروي من أنّ الجذام أصابه حتى تساقطت أعضاؤه؟ قلنا: أمّا العلل المستقذرة التي تنفر من رآها وتوحشه كالبرص والجذام فلا يجوز شيء منها على الأنبياء عليهم السلام لأنّ النفور ليس بواقف على الأُمور القبيحة بل قد يكون من الحسن والقبح معاً وليس ينكر أن يكون أمراض ايوب عليه السلام وأوجاعه ومحنه في جسمه ثم في أهله وماله بلغت مبلغاً عظيماً تزيد في الغمّ والألم على ماينال المجذوم وليس ينكر تزايد الألم فيه عليه السلام وإنّما ينكر ما اقتضى التنفير.
قال في مجمع البيان عند قوله سبحانه: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظّاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إنّ الله يحبّ المتوكلين﴾ (آل عمران ١٥٩).
في هذه الآية دلالة على اختصاص نبيّنا بمكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال، ومن عجيب أمره ﷺ أنّه كان أجمع الناس لدواعي الترفّع ثم كان أدناهم الى التواضع وذلك أنّه كان أوسط الناس نسباً وأوفرهم حسباً وأسخاهم وأشجعهم وأزكاهم وأفصحهم، وهذه كلّها من دواعي الترفّع. ثمّ كان من تواضعه أنّه كان يرقع الثوب ويخصف النعل ويركب الحمار ويعلف الناضح ويجيب دعوة المملوك ويجلس في الأرض ويأكل على الأرض وكان يدعو الى الله من غير زئر وكهر ولا زجر. ولقد أحسن من مدحه في قوله:

فما حملت من ناقة فوق ظهرها ... أبرّ وأوفى ذمّة من محمّد ←

كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه نحو الاكل على الطريق[١] وغير ذلك لأنّ ذلك كلّه مما ينفّر عنه فيكون منافياً للغرض من البعثة.

المسألة الرابعة
في الطريق الى معرفة صدق النبي

قال: وطريقُ معرفةِ صدقهِ[٢] ظهورُ المعجزِ على يده وهو ثبوتُ[٣] ما ليس بمعتادٍ أو نفيُ ما هو معتادٌ مع خرقِ العادة ومطابقةِ الدعوىٰ.

أقول: لمّا ذكر صفات النبي وجب عليه ذكر بيان معرفة صدقه وهو شيء واحد وهو ظهور المعجز على يده، ونعني بالمعجز ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى، لأنّ الثبوت والنفي سواءٌ في الاعجاز فانّه لا فرق بين قلب العصا حيةً وبين منع القادر على رفع أصغر الاشياء. وشرطنا

← الى أن قالﷺ: وفيها أيضاً دلالة على ما نقوله في اللطف لأنّه سبحانه نبّه على أنّه لولا رحمته لم يقع اللين والتواضع ولو لم يكن كذلك لما أجابوه فبيّن أنّ الأُمور المنفرة منفيّة عنه وعن سائر الأنبياء ومن يجري مجراهم في أنّه حجة على الخلق، وهذا يوجب تنزيههم أيضاً عن الكبائر لأنّ التنفير في ذلك أكثر.

(١) في الكافي عن الصادقعليه السلام قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وآله قبل الغداة ومعه كسرة قد غمسها في اللبن وهو يأكل ويمشي وبلال يقيم الصلاة. وفيه عن أميرالمؤمنينعليه السلام: لا بأس أن يأكل الرجل وهو يمشي وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يفعل ذلك. نقله الشيخ بهاء الدينرحمه الله في الكشكول (ص ٥٧١ ط ١) فتدبّر في الروايتين فانّ في الأُولى ناصاً على أنّه خرج قبل الغداة فهي تقيّد الثانية على وجه لا ينافي التنافر العقلي.

(٢) الحق أنّه نفسه دليل لنفسه كما أنّ الدليل دليل لنفسه أي دليل كلّ أمر فانّما هو دليل لنفسه. كما أنّ الوحي إذا أنزل اليه وجبرئيل نزل به على قلبه أدرك النبوة بنفسه وصدّقها بذاته إدراكاً ما اعتراه وسوسة، وتصديقاً ما اعتوره دغدغة بل هو على بينة من ربّه رأى نبوّته على بصيرة أشدّ من رؤية الشمس البازغة على بصر.

(٣) المعجز أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّي مع عدم المعارضة.

خرق العادة لأنّ فعل المعتاد أو نفيه لا يدلّ على الصدق، وقلنا مع مطابقة الدعوى لأنّ من يدّعي النبوة ويسند معجزته إلى إبراء الأعمى فيحصل له الصمم مع عدم برء العمى[1] لايكون صادقاً.

ولابدّ في المعجز من شروط، أحدها: أن يعجز عن مثله أو ما يقاربه الأُمة المبعوث اليها. الثاني: أن يكون من قبل الله تعالى أو بأمره. الثالث: أن يكون في زمان التكليف، لأنّ العادة تنتقض عند اشراط الساعة. الرابع: أن يحدث عقيب دعوى المدّعي للنبوة أو جارياً مجرى ذلك، ونعني بالجاري مجرىٰ ذلك أن يظهر دعوى النبي في زمانه وأنّه لا مدّعي للنبوة غيره ثمّ يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقب لدعواه لأنه يعلم تعلقه بدعواه وأنه لأجله ظهر كالذي ظهر عقيب دعواه. الخامس: أن يكون خارقاً للعادة.

المسألة الخامسة
في الكرامات

قال: وقصةُ مريمَ[2] وغيرِها تُعطي جوازَ ظهوره على الصالحين.

قال: اختلف الناس هنا، فذهب جماعة من المعتزلة إلى المنع من اظهار

---

(١) كما في (م) والنسخ الأُخرى: مع عدم برء عماه.

(٢) حكم حكيم وكلام كامل رصين لأنّ النفوس الإنسانية مجبولة ومفطورة على الاعتلاء الى مقاماتها الشامخة التي تعطي المفاتيح وتصرف في مادة الكائنات باذن الله سبحانه، والأنبياء والأوصياء دعوا ماسواهم من النفوس الانسانية الى الارتقاء الى معارجهم كما يناديك بذلك القرآن الفرقان بقوله السلام الصدق تعالوا، فلولا هذه الشأنية لهم لما وقعوا في محل الخطاب بذلك الأمر المستطاب، وهم عليهم السلام معصومون في جميع شؤون أحوالهم، فحاشاهم أن يدعوا الذين ليسوا بمستحقين لذلك الخطاب وقابلين له فانّ هدا من أعمال الجهال قال تعالى شأنه: ﴿قالوا اتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين﴾ «البقرة ٦٨» نعم يجب الفرق في المقام بين النبوّة الإنبائية والنبوّة التشريعية على ماحرّرناهما في سائر رسائلنا، والاشارات القرآنية والمأثورات المتظافرة معاضدة على أفصح لسان وأنطق بيان في ذلك.

المعجز على الصالحين كرامة لهم ومن إظهاره على العكس على الكذابين إظهاراً لكذبهم، وجوّزه أبو الحسين منهم وجماعة أُخرى من المعتزلة والأشاعرة وهو الحق، واستدلّ المصنّف رحمه الله بقصة مريم فانّها تدلّ على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصة آصف وكالأخبار المتواترة المنقولة عن علي عليه السلام وغيره من الائمة، وحمل المانعون قصة مريم على الإرهاص[1] لعيسى عليه السلام وقصة آصف على أنّه معجز لسليمان عليه السلام مع بلقيس كأنه يقول: إنّ بعض أتباعي يقدر على هذا مع عجزكم عنه، ولهذا أسلمت بعد الوقوف على معجزاته، وقصة علي عليه السلام على تكملة معجزات النبي عليه السلام .

قال: ولا يلزم خروجُه عن الإعجاز ولا التنفيرُ ولا عدمُ التميّز ولا ابطالُ دلالته ولا العموميةُ.

أقول: هذه وجوه استدل بها المانعون من المعتزلة، الأول: قالوا: لو جاز ظهور المعجزة على غير الانبياء إكراماً لهم لجاز ظهورها عليهم وإن لم يعلم بها غيرهم، لأنّ الغرض هو سرورهم، وإذا جاز ذلك بلغت في الكثرة إلى خروجها عن الاعجاز. والجواب المنع من الملازمة، لأنّ خروجها عن حدّ الاعجاز وجه قبح ونحن انّما نجوّز ظهور المعجزة إذا خلا عن جهات القبح فنجوّز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة إلى حدّ خروجها عن الاعجاز.

الثاني: قالوا: لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التنفير عن الأنبياء، إذ علّة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم، فإذا شاركهم في ذلك من لا تجب طاعته هان موقعه[2]، ولهذا لو أكرم الرئيس بنوع ما كلّ أحد هان موقع ذلك النوع

---

(١) الرهص بالكسر العَرَق الاسفل من الحائط، يقال: رهصت الحائط بما يقيمه، قاله الجوهري في الصحاح. وفي منتهى الارب: رهص بالكسر چينه بن ديوار. والارهاص إحداث معجزات تدل على بعثته وكأنه تأسيس لقاعدة نبوّته فكأنه العرق الأسفل من الحائط يقال له الرهص بالنسبة إلى ما يبنى عليه ويأتي بعده.

(٢) أي هان موقع الاعجاز. والنسخ كلّها متفقة على مااخترناه، وضمير موقعهم كما في

لِمَن يستحق الاكرام. والجواب بمنع انحطاط مرتبة الاعجاز كما لو ظهر على نبيّ آخر فانّه لو لم يظهر إلاّ على نبيّ واحد لكان موقعه أعظم، فكما لا تلزم الإهانة مع ظهوره على جماعة من الأنبياء كذا لا تلزم الإهانة مع ظهوره على الصالحين.

الثالث: احتجاج أبي هاشم قال: المعجز يدل بطريق الإبانة والتخصيص، وفسّره قاضي القضاة بأنّ المعجز يدلّ على تميّز النبي عن غيره، إذ الأُمة مشاركون له في الانسانية ولوازمها فلولا المعجز لما تميّز عنهم فلو شاركه غيره فيه لم يحصل الامتياز. والجواب أنّ امتياز النبي يحصل بالمعجز واقتران دعوى النبوة، وهذا شيء يختصّ به دون غيره ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركته له في كلّ شيء.

الرابع: لو جاز اظهار المعجز على غير النبي لبطلت دلالته على صدق مدّعي النبوة، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الملازمة أنّ ثبوت المعجز في غير صورة النبوة ينفي اختصاصه بها، وحينئذٍ لا يظهر الفرق بين مدّعي النبوة وغيرها في المعجز فبطلت دلالته، إذ لا دلالة للعام على الخاص. (والجواب) المنع من الملازمة، لأنّ المعجز مع الدعوى مختصّ بالنبي، فإذا ظهرت المعجزة على شخص فامّا أن يدّعي النبوة أو لا، فإن ادّعاها علمنا صدقه إذ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلاً، وإن لم يدعِ النبوة لم يحكم بنبوته. والحاصل أنّ المعجزة لا تدل على النبوة ابتداءً بل تدل على صدق الدعوى، فإن تضمّنت الدعوى النبوة دلّت المعجزة على تصديق المدّعي في دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوة.

الخامس: قالوا: لو جاز اظهار المعجز على صادق ليس بنبي لجاز اظهاره على كلّ صادق، فجاز اظهار المعجز على المخبر بالجوع والشبع وغيرهما. والجواب لا يلزم[1] العمومية أي لا يلزم اظهار المعجز على كلّ صادق إذ نحن انّما نجوّز اظهاره على مدّعي النبوة أو الصلاح إكراماً له وتعظيماً، وذلك لا يحصل

← المطبوعة من قبل راجع الى الأنبياء. (١) النسخ كلّها متّفقة على مااخترناه في المقام.

لكلّ مخبر بصدق.

قال: ومعجزاتُه عليه السلام قبل النبوة تُعطي الإرهاصَ.

أقول: اختلف الناس هنا، فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على سبيل الإرهاص إلاّ جماعة منهم وجوّزه الباقون، واستدلّ المصنّف رحمه الله على تجويزه بوقوع معجزات الرسول صلى الله عليه وآله قبل النبوة كما نقل من انشقاق إيوان كسرىٰ، وغور ماء بُحَيْرَةِ ساوا[١]، وانطفاء نار فارس وقصة أصحاب الفيل والغمام الذي كان يظلّه عن الشمس وتسليم الاحجار عليه، وغير ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل النبوة.

قال: وقصةُ مسيلمةَ وفرعونَ إبراهيم تُعطي جوازَ اظهارِ المعجزة على العكس.

أقول: اختلف الناس هنا، فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهاراً لكذبهم، واستدل المصنّف رحمه الله بالوقوع على الجواز كما نقل عن مسيلمة الكذاب لما ادّعى النبوة، فقيل له: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله دعا لأعور فردّ الله عينه الذاهبة، فدعا لأعور فذهبت عينه الصحيحة. وكما نقل أنّ إبراهيم عليه السلام لمّا جعل الله تعالى عليه النار برداً وسلاماً قال نمرُود عند ذلك[٢]: إنّما صارت كذلك هيبة مني فجاءته نار في تلك الحال فأحرقت لحيته.

لا يقال: يكفي في التكذيب ترك المعجز عقيب دعواهم فيبقى اظهار المعجز على العكس خرقاً للعادة من غير فائدة فيكون عبثاً، لأنّا نقول: قد يتضمن

---

(١) البحيرة تصغير البحر يعني بها درياچه ساوه، وهي معروفة في زماننا ببحيرة قم.

(٢) كما في النسخ كلّها إلاّ (ق) ففيها: قال عمّه عند ذلك. ولكن كلام الخواجه حيث قال: وفرعون إبراهيم، يعطي الأول. نعم جاءت العبارة في (ق ت) بالواو بعد فرعون، أي: وفرعون وإبراهيم. فعلىٰ هذا الوجه يمكن أن يقال: وقصة عمّ إبراهيم، فكان فرعون هو فرعون موسى كما يقال في قصة فرعون موسى إنّه قال انفلق البحر هيبة منّي فأدركه الغرق. ولكن الصواب هو الاضافة أي: فرعون إبراهيم، كما في (م ص د ش ز) على أنّ الشارح لم يشر الى فرعون موسى أصلاً.

المصلحة إظهاره على العكس اظهاراً لتكذيبه في الحال بحيث يزول الشك لتجويز أن يقال: تأخير المعجز عقيب الدعوى قد يكون لمصلحة ثمّ يوجد بعد وقت آخر فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب.

المسألة السادسة
في وجوب البعثة في كلّ وقت

قال: ودليلُ الوجوب يُعطي العموميةَ.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال جماعة من المعتزلة: إنّ البعثة لا تجب في كلّ وقت بل في حال دون حال وهو ما إذا كانت المصلحة في البعثة. وقال علماء الامامية: إنّه تجب البعثة في كلّ وقت بحيث لا يجوز خلو زمان من شرع نبي. وقالت الأشاعرة: لا تجب البعثة في كلّ وقت لأنّهم ينكرون الحسن والقبح العقليين، وقد مضى البحث معهم. واستدل المصنّف رحمه الله على وجوب البعثة في كلّ وقت بأنّ دليل الوجوب يعطي العمومية، أي دليل وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كلّ وقت لأنّ في بعثته زجراً عن القبائح وحثّاً على الطاعة فتكون لطفاً، ولأنّ فيه تنبيه الغافل وإزالة الاختلاف ودفع الهرج والمرج، وكلّ ذلك من المصالح الواجبة التي لا تتمّ إلاّ بالبعثة فتكون واجبةً في كل وقت.

قال: ولا تجب الشريعةُ.

أقول: اختلف الشيخان هنا، فقال أبو علي: تجوز بعثة نبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب أن تكون له شريعة. وقال أبوهاشم وأصحابه: لا يجوز أن يبعث إلاّ بشريعة لأنّ العقل كافٍ في العلم بالعقليات فالبعثة تكون عبثاً. والجواب يجوز أن تكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بأن يكون العلم بنبوته ودعائه إياهم إلى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثاً ويجب عليهم النظر في

معجزته[١] فيحصل لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثة. واحتجّ أبو علي بأنّه يجوز بعثة نبيّ بعد نبيّ بشريعة واحدة وكذا تجوز بعثة نبيّ بمقتضى ما في العقول.

المسألة السابعة
في نبوّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله

قال: وظهورُ معجزةِ القرآن وغيرِه مع اقترانِ دعوةِ نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله يدلُّ على نبوته، والتحدّي[٢] مع الامتناع وتوفُّرِ الدواعي يدلُّ على الاعجاز، والمنقولُ معناه متواتراً من المعجزات يَعضُدُه.

أقول: لمّا فرغ من البحث في النبوة مطلقاً شرع في إثبات نبوّة نبيّنا محمّد عليه السلام، والدليل عليه أنّه ظهرت المعجزة على يده وادّعى النبوة فيكون صادقاً، أمّا ظهور المعجزة على يده فلوجهين، الأول: أنّ القرآن معجز[٣] وقد ظهر

---

(١) كما في (ص). والباقية: النظر في معجزتهم.

(٢) قال الجوهري في الصحاح: تحدّيت فلاناً إذا ماريته في فعل ونازعته الغلبة.

(٣) لا يخفى عليك أنّ معجزات السفراء الالهية على قسمين: قولي وفعلي، والقولي أقوى الحجّتين على حجّيتهم، وقد استوفينا البحث عن ذلك في رسالتنا نهج الولاية (ص ١٩٥ ـ ٢٠٢ ط ١ من ١١ رساله فارسى)، فإن شئت فراجعه.

ثم إنّ من معجزاته الفعلية الباقية الى الآن قبلة المدينة الطيّبة زادها الله تعالى شرفاً.بيان ذلك يطلب في الدرس السادس والخمسين من كتابنا دروس معرفة الوقت والقبلة (ص ٣٦٥ ـ ٣٨٤ ط ١).

ثم إنّ معجزته الفعلية الأُخرى هي بناء جدار مسجده كان يعلم المسلمون من ظلّه وقت زوال كلّ يوم في غاية الاستواء والتعديل على أساس رصين علمي بني بنورالله صار دليلاً لمهرة الفنون الرياضية على استنباط الشكلين الظلي والمغني منه، كما أنّ نفس بناء الجدار على ذلك الوجه صار دليلاً للمراصد الكبار لاستعلام الظهر الحقيقي معتقدين بأنّه أوثق الطرق وأحسنها وأتقنها لذلك.والبحث على الاستقصاء عن ذلك يطلب أيضاً من الدرس الثاني والسبعين من كتابنا المذكور. وقد حرّرناه بالفارسية في رسالتنا (قرآن وانسان) وفي النكتة المائة من ألف نكتة ونكتة.

على يده، أمّا اعجاز القرآن فلأنّه تحدّى[1] به فصحاء العرب لقوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ ﴿فأتوا بعشر سور مثله مفتريات﴾ ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾، والتحدّي مع امتناعهم عن الإتيان بمثله مع توفّر الدواعي عليه إظهاراً لفضلهم وابطالاً لدعواه وسلامة[2] من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة. وأمّا ظهوره على يده فبالتواتر.

الثاني: أنّه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء[3] من بين أصابعه صلى الله عليه وآله حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزاة تبوك.

وكعود ماء بئر الحديبية لمّا استقاه أصحابه بالكلية وتنشف البئر فدفع سهمه إلى البراء بن عازب فأمره بالنزول وغرزه في البئر فغرزه فكثر الماء في الحال حتى خيف على البراء بن عازب من الغرق.

ونقل عنه عليه السلام في بئر قوم شكوا اليه ذهاب مائها في الصيف فتفل فيها حتى انفجر الماء الزلال منها فبلغ أهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلمة لما قلّ ماء بئرهم ذلك فتفل فيها فذهب الماء أجمع.

ولما نزل قوله تعالى: ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ قال لعلي عليه السلام: شق فخذ شاة وجئني بعس من لبن وادع لي من بني ابيك بني هاشم، ففعل علي عليه السلام ذلك ودعاهم وكانوا أربعين رجلاً فأكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه إلاّ أثر أصابعهم وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله، فلمّا أراد أن يدعوهم إلى الاسلام قال أبولهب: كاد أن يسحركم محمّد، فقاموا قبل أن يدعوهم إلى الله تعالى، فقال

---

(١) كأنّه تحدّىٰ أولاً بمثل القرآن، ثم خفّف فتحدّىٰ بعشر سور، ثم خفّف فتحدّىٰ بسورة من مثله ولو كانت مثل الكوثر.

(٢) بالاضافة باتفاق النسخ كلّها، أي مع سلامته صلى الله عليه وآله من القتل.

(٣) وفي (م): كنبع الماء. والنبوع والنبع بمعنى. وما في المطبوعة من قوله: «كينبوع الماء» فهو محرف كنبوع الماء.

لعلي عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل في اليوم الثاني كالأوّل فلمّا أراد أن يدعوهم عاد أبولهب الى كلامه، فقال لعلي عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل مثله في اليوم الثالث فبايع علياً عليه السلام[١] على الخلافة بعده ومتابعته.

وذبح له جابر بن عبدالله عناقاً يوم الخندق وخبز له صاع شعير ثمّ دعاه عليه السلام فقال: أنا وأصحابي، فقال: نعم، ثم جاء إلى امرأته وأخبرها بذلك فقالت له: أأنت قلت امض وأصحابك؟ فقال: لا بل هو لمّا قال أنا وأصحابي قلت نعم، فقالت: هو أعرف بما قال، فلما جاء عليه السلام قال: ما عندكم، قال جابر: ماعندنا إلاّ عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه فقال له عليه السلام: أقعد أصحابي عشرة عشرة، ففعل فأكلوا كلهم.

وسبّح الحصا في يده عليه السلام وشهد الذئب له بالرسالة، فإنّ أُهبان بن أوس[٢] كان يرعىٰ غنماً له فجاء ذئب فأخذ شاةً منها فسعى نحوه فقال له الذئب: أتعجب من أخذي شاة، هذا محمّد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه، فجاء إلى النبي وأسلم وكان يدّعي مكلّم الذئب.

وتفل في عين علي عليه السلام لمّا رمدت فلم ترمد بعد ذلك أبداً، ودعا له بأن يصرف الله تعالى عنه الحرّ والبرد، فكان لباسه في الصيف والشتاء واحداً. وانشقّ له القمر. ودعا الشجرة فأجابته وجاءته تخد الأرض من غير جاذب ولا دافع ثم رجعت الى مكانها. وكان يخطب عند الجذع فاتخذ له منبراً فانتقل اليه فحنّ الجذع اليه حنين الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن.

وأخبر بالغيوب في مواضع كثيرة كما أخبر بقتل الحسين عليه السلام وموضع الفتك به فقتل في ذلك الموضع. وأخبر بقتل ثابت بن قيس بن الشماس فقتل بعده عليه السلام. وأخبر أصحابه بفتح مصر وأوصاهم بالقبط خيراً فانّ لهم ذمةً ورحماً. وأخبرهم

---

(١) باتفاق النسخ كلّها.

(٢) أُهبان بضم الاول كعثمان صحابي. في الخصائص الكبرى للسيوطي: أُهبان بن أُوس (ج ٢ مصر ص ٢٦٨ وط حيدرآباد الدكن ج ٢ ص ٦١) وفي أُسد الغابة: ج ١ ص ١٦١ ط مصر.

بادّعاء مسيلمة النبوة باليمامة وادّعاء العَنْسي[١] النبوة بصنعاء وأنّهما سيقتلان فقتل فيروز الديلمي العَنْسي قرب وفاة النبي صلى الله عليه وآله، وقتل خالد بن الوليد مسيلمة. وأخبر علياً عليه السلام بخبر ذي الثدية وسيأتي. ودعا على عتبة بن أبي لهب لمّا تلا عليه السلام والنجم فقال عتبة: كفرت بربِّ النجم، بتسليط كلب الله عليه فخرج عتبة الى الشام فخرج الأسد فارتعدت فرائصه فقال له أصحابه: من أيّ شيءٍ ترتعد، فقال: إنّ محمّداً دعا عليّ فوالله ما أظلّت السماء على ذي لهجةٍ أصدق من محمّد فأحاط القوم بأنفسهم[٢] ومتاعهم عليه فجاء الأسد فلحس[٣] رؤوسهم واحداً واحداً حتى انتهى اليه فضغمه ضغمة ففزع منه ومات. وأخبر بموت النجاشي[٤] وقتل زيد ابن حارثة بموته فأخبر عليه السلام بقتله في المدينة، وأنّ جعفراً أخذ الراية ثمّ قال: قتل جعفر، ثم توقف وقفة ثم قال: وأخذ الراية عبدالله بن رواحة، ثم قال: وقتل عبدالله ابن رواحة، وقام عليه السلام إلى بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت عيناه ونعىٰ جعفراً إلى أهله ثمّ ظهر الأمر كما أخبر عليه السلام. وقال لعمّار: تقتلك الفئة الباغية، فقتله أصحاب معاوية ولاشتهار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه واحتال على العوام، فقال: قتله من جاء به، فعارضه ابن عباس وقال: لم يقتل الكفار إذن حمزة وإنّما قتله رسول‌الله لأنّه هو الذي جاء به اليهم حتى قتلوه. وقال لعلي عليه السلام: ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين، فالناكثون طلحة وزبير لأنّهما بايعاه ونكثا، والقاسطون هم الظالمون وهم معاوية وأصحابه لأنّهم ظلمة بغاة،

---

(١) بالعين المهملة والنون الساكنة، الأسود العنسي في الخصائص الكبرى ج٢ ص١١٦ ط مصر. والعنسي من الأنساب للسمعاني.

(٢) في الخصائص الكبرى للسيوطي: فحاطوا أنفسهم بمتاعهم ووسطوه بينهم (ج١ ط مصر ص٣٦٩). والكلب هو الحيوان المفترس فيشمل الأسد والذئب ونحوها.

(٣) كما في (م) والنسخ الأُخرى: يهمش مكان فلحس.

(٤) ثم جمع المسلمين في البقيع فصلّى على جنازة النجاشي عن بُعدٍ، وقد كان النجاشي قد آوى المسلمين في الحبشة وأنّ الله لا يضيع أجر من أحسن عملاً.

والمارقون هم الخارجون عن الملّة وهم الخوارج. وهذه المعجزات بعض ما نقل واقتصرنا على هذا القدر لكثرتها وبلوغ الغرض بهذه، وقد أوردنا معجزات أُخرى منقولة في كتاب نهاية المرام.

قال: وإعجاز القرآن قيل لفصاحته، وقيل لأُسلوبه وفصاحتِه، وقيل للصَّرفةِ[1]. والكلُّ محتملٌ.

---

(١) قال في نقد المحصّل: إعجاز القرآن على قول قدماء المتكلّمين وبعض المحدّثين في فصاحته. وعلى قول بعض المتأخرين في صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن ايراد المعارضة. قالوا: كلّ أهل صناعة اختلفوا في تجويد تلك الصناعة فلا محالة يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شأوه، وعجز الباقون عن معارضته ولا يكون ذلك معجزاً له لأنّ ذلك لا يكون خرقاً للعادة لكن صرف عقول أقرانه القادرين على معارضته عن معارضته يكون خرقاً للعادة فذلك هو المعجز. والاستدلال بالأخلاق والأفعال أيضاً قوي وهو معنى قوله تعالى: ﴿ويتلوه شاهد منه﴾ فانّ ذلك يشهد على صدقه في دعواه وهو صادر منه، انتهى كلامه.

وقال ياقوت في معجم الأُدباء: قرأت بخطّ عبدالله بن محمّد بن سعيد بن سنان الخفاجيّ في كتاب له آلفه في الصرفة زعم فيه أنّ القرآن لم يخرق العادة بالفصاحة حتى صار معجزة للنبيّ ﷺ وأنّ كلّ فصيح بليغ قادر على الإتيان بمثله إلاّ أنّهم صُرِفوا عن ذلك لا أن يكون القرآن في نفسه معجز الفصاحة، وهو مذهب لجماعة من المتكلّمين والرافضة منهم بشرُ المَريسيّ والمرتضى أبوالقاسم قال في تضاعيفه: وقد حمل جماعة من الأُدباء قول أصحاب هذا الرأي على أنّه لايمكن أحد من المعارضة بعد زمان التحدّي على أن ينظموا على أُسلوب القرآن وأظهر ذلك قوم وأخفاه آخرون، انتهى.

فزعم أصحاب الصرفة أنّ الله تعالى صرف القوى البشرية عن المعارضة ولذلك عجزوا ولولا صرفه تعالى لهم لاستطاعوا أن يأتوا بمثله.

والحقّ أنّ القرآن معجز في بلاغته وأُسلوبه وكماله اللفظي والمعنوي في جميع جهاته وليس إعجازه منحصراً في البلاغة. والأديب ينظر اليه من حيث صناعته، فيقول من هذه الجهة معجز، وكلّ ذي فنّ في الفنون يخبر عنه بحسب فنه ويظهر العجز عن الاتيان بمثله كذلك.

وعلى القول بالصرفة أيضاً إعجازه تام بل يمكن التفوّه بالأولويّة وذلك لأنّهم عاجزون عن اتيان ماهو كان مقدوراً لهم فبصرفه سبحانه إياهم عجزوا عن ذلك فكلّ من اهتمّ عن الإتيان بمثله يصرفه الله تعالى عن ذلك.

←

أقول: اختلف الناس هنا، فقال الجبائيان: إنّ سبب اعجاز القرآن فصاحته. وقال الجويني: هو الفصاحة والأُسلوب معاً[١]، وعنى بالأُسلوب الفن والضرب. وقال النظّام والمرتضىٰ: هو الصرفة، بمعنى أنّ الله تعالى صرف العرب ومنعهم عن المعارضة. واحتجّ الأولون بأنّ المنقول عن العرب أنّهم كانوا يستعظمون فصاحته، ولهذا أراد النابغة الاسلام لمّا سمع القرآن وعرف فصاحته فردّه أبو جهل وقال له: يحرم عليك الأطيبَيْن[٢]، وأخبر الله تعالى عنهما بذلك بقوله: ﴿انّه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر﴾ إلى آخر الآية، ولأنّ الصرفة لو كانت[٣] سبباً في إعجازه لوجب أن يكون في غاية الركاكة، لأنّ الصرفة عن الركيك أبلغ في الاعجاز، والتالي باطل بالضرورة. واحتجّ السيد المرتضى بأنّ العرب كانوا قادرين على الألفاظ المفردة وعلى التركيب، وإنّما منعوا عن الإتيان بمثله تعجيزاً لهم عمّا كانوا قادرين عليه، وكلّ هذه الأقسام محتملة.

قال: والنسخُ تابعٌ للمصالح.

أقول: هذا إشارة إلى الردّ على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسىٰ عليه السلام، قالوا: لأنّ النسخ باطل، إذ المنسوخ إن كان مصلحة قبح النهي عنه وإن كان مفسدة قبح الأمر به، وإذا بطل النسخ لزم القول بدوام شرع موسى عليه السلام. وتقرير الجواب أن نقول: الأحكام منوطة بالمصالح والمصالح تتغيّر بتغيّر الأوقات وتختلف باختلاف المكلفين فجاز أن يكون الحكم المعيّن مصلحة لقوم في زمان فيؤمر به،

← ثمّ لمّا كان الشريف المرتضىٰ من أعاظم الإمامية قائلاً بالصرفة أسندوا القول بالصرفة اليهم وإلاّ لم يذهب الامامية ـ أنار الله برهانهم ـ على الاطلاق الى الصرفة.

(١) هكذا نقلت العبارة بإطباق جميع النسخ التي عندنا. وما في المطبوعة: وقال أهل الحق هو الفصاحة والأُسلوب معاً، يعد من تحريفات الكتاب.

(٢) كما في (م ص) والنسخ الأُخرى: فصدّه. وفي صحاح الجوهري: الأطيبان الأكل والجماع.

(٣) هكذا كانت العبارة في جميع النسخ وسياق العبارة يقتضي أن يقال: وبأنّ الصرفة لو كانت بالباء الجارة لا اللام، أي واحتجّ الأولون بأنّ المنقول عن العرب... وبأنّ الصرفة لو كانت...

ومفسدة لقوم في زمان آخر فينهى عنه.

قال: وقد وَقَعَ حيث حَرَّم على نوح بعضَ ماأحلَّ لمن تقدَّمه وأوجبَ الختانَ بعد تأخيره وحرّم الجمع بين الأُختين وغير ذلك من الأحكام[١].

أقول: هذا تأكيد لإبطال قول اليهود المانعين من النسخ فإنّه بيّن أولاً جواز وقوعه، وهاهنا بيّن وقوعه في شرعهم وذلك في مواضع منها: أنّه جاء في التوراة أنّ الله تعالى قال لآدم وحواء عليهما السلام: قد أبحت لكما كلّ ما دبّ على وجه الأرض فكانت له نفس حية، وورد فيها أنّه قال لنوح عليه السلام: خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحيوان الحرام كذا فحرّم على نوح عليه السلام بعض ما أباحه لآدم عليه السلام. ومنها: أنّه أباح نوحاً عليه السلام تأخير الختان[٢] إلى وقت الكبر وحرّمه على غيره من الأنبياء، وأباح إبراهيم عليه السلام تأخير ختان ولده إسماعيل عليه السلام إلى حال كبره وحرّم على موسىٰ عليه السلام تأخير الختان عن سبعة أيام. ومنها: أنّه أباح آدم عليه السلام الجمع بين الأُختين وحرّمه على موسىٰ عليه السلام.

قال: وخَبَرُهم عن موسىٰ عليه السلام بالتأبيد مختلقٌ[٣] ومع تسليمِه لايدلُّ على المراد قطعاً.

أقول: إنّ جماعة اليهود جوّزوا وقوع النسخ عقلاً ومنعوا من نسخ شريعة موسىٰ عليه السلام وتمسّكوا بما روي عن موسىٰ عليه السلام أنّه قال: تمسّكوا بالسبت أبداً، والتأبيد يدلّ على الدوام ودوام الشرع بالسبت ينفي القول بنبوة محمّد صلى الله عليه وآله. والجواب من وجوه، الأول: أنّ هذا الحديث مختلق ونسب إلى ابن الراوندي[٤].

---

(١) هكذا نقلت العبارة باتفاق جميع النسخ. (٢) باتفاق النسخ كلّها.

(٣) كما في (م، ص، ق، ز) وفي (ت): مختتل. وفي (د، ش):مختلف. والشرح يوافق الأول.

(٤) في جميع النسخ المعتبرة عندنا ابن الروندي، بلا الف. ولكنّ الصحيح مع الألف، ولعلّ رسم الخط كان بدونه نحو اسمعيل واسحق. وابن الراوندي هو أحمد بن يحيىٰ المروزي معروف مذكور في التراجم والفهارس. ففي تاريخ ابن خلكان: أبوالحسين أحمد بن يحيىٰ ابن إسحاق الراوندي العالم المشهور له مقام في علم الكلام وكان من الفضلاء في عصره وله
←

الثاني: لو سلّمنا نقله لكنّ اليهود انقطع تواترهم لأنّ بخت نُصّر استأصلهم وأفناهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله. الثالث: أنّ لفظة التأبيد لاتدل على الدوام قطعاً فإنّها قد وردت في التوراة لغير الدوام، كما في العبد أنّه يستخدم ست سنين ثمّ يعرض عليه العتق في السابعة فإن أبىٰ العتق ثقبت أُذنه واستخدم أبداً، وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة. وأُمروا في البقرة التي كلّفوا بذبحها أن يكون لهم ذلك سنّة أبداً ثم انقطع تعبّدهم بها. وفي التوراة قرّبوا إليّ كلّ يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب قرباناً دائماً لاحقاً بكم وانقطع تعبّدهم به، وإذا كان التأبيد في هذه الصور لايدلّ على الدوام انتفت دلالته هنا قطعاً، أقصىٰ ما في الباب أنّه يدلّ ظاهراً لكن ظواهر الألفاظ قد تترك لوجود الأدلة المعارضة لها.

قال: والسمع دلَّ على عموم نبوّته صلى الله عليه وآله.

أقول: ذهب قوم من النصارى إلى أنّ محمّداً صلى الله عليه وآله مبعوث إلى العرب خاصة، والسمع يكذّب قولهم هذا قال الله تعالى: ﴿لانذركم ومن بلغ﴾ وقال تعالىٰ: ﴿وما أرسلناك إلاّ كافة للناس﴾ وسورة الجن[1] تدل على بعثه عليه السلام اليهم، وقال عليه السلام: (بُعثتُ إلى الأسود والأحمر). لا يقال: كيف يصحّ ارساله الى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسولٍ إلاّ بلسان قومه﴾؟ لأنّا نقول: لا استبعاد

← من الكتب المصنّفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً ـ الى قوله: ونسبته الى راوند بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة وهي قرية من قرىٰ قاسان بنواحي اصفهان، وراوند أيضاً ناحية ظاهر نيسابور ـ توفي سنة خمس وأربعين ومائتين (ج ١ ط ١ ص ٢٨).

(١) بل وسور أُخرى أيضاً. والبحث عن ذلك يطلب في المجلد الثالث من كتابنا تكملة منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة (ص٢٨٦ ـ ٢٩٥). والجنّ من ذوي العقول ولهم استنباط عقلي في الأُمور كما ترى أنّهم قالوا: إنّا سمعنا قرآنا عجباً يهدي الى الرشد فآمنا به. والآية في سورة الجن. والفاء في فآمنا به للنتيجة أي القرآن يهدي الى الرشد ومايهدي الى الرشد يجب أن يؤمن به فآمنا به. على أنّ وصفهم القرآن بالعجب والهداية الى الرشد فرع التمييز العقلاني، ولكنهم في القوة العاقلة دون الانسان والانسان الكامل الالٰهي في كل عصر وزمان إمّا خائفاً مغموراً أو ظاهراً مشهوراً، فكما هو إمام الانس وهو إمام الجنّ أيضاً بل هو قطب عالم الإمكان مطلقاً كبقية الله وتتمة النبوة مولانا المنتظر القائم في هذا العصر المحمّدي.

في ذلك بأن يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم، وليس في الآية أنّه تعالى ما أرسل رسولاً إلّا إلى من يفهم لسانه وإنّما أخبر بأنّه ماأرسله إلاّ بلسان قومه.

وجوّز قاضي القضاة في يأجوج ومأجوج احتمالين: أحدهما: أن لا يكونوا مكلّفين أصلاً وإن كانوا مفسدين في الأرض كالبهائم المفسدة في الارض. والثاني: أن يكونوا مكلّفين وقد بلغتهم دعوته عليه السلام بأن يقربوا من الأمكنة التي يسمعون فيها كلام من هو وراء السد. وجوّز بعض الناس أن يكون في بعض البقاع من لم تبلغه دعوته عليه السلام فلا يكون مكلّفاً بشريعته.

وعندي أنّ المراد بذلك إن كان عدم تكليفهم مطلقاً سواءً بلغتهم بعد ذلك الدعوة أم لا فهو باطل قطعاً لما بيّنا من عموم نبوّته عليه السلام، وإن كان المراد أنّهم غير مكلّفين ماداموا غير عالمين فاذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلّفين بها فهو حق.

قال: وهو أفضلُ من الملائكة[1] وكذا غيرُه من الأنبياء عليهم السلام لوجود المُضادِّ للقوة العقليةِ وقهره على الانقياد عليها.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب أكثر المسلمين إلى أنّ الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة عليهم السلام . وذهب آخرون منهم وجماعة الأوائل إلى أنّ الملائكة أفضل، واستدل الأولون بوجوه ذكر المصنّف رحمه الله منها وجهاً للاكتفاء به وهو أنّ الأنبياء قد وجد فيهم القوة الشهوية والغضبية وسائر القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية وغيرهما وأكثر أحكام هذه القوى تضادّ حكم القوة العقلية وتمانعها حتى أنّ أكثر الناس يلتجئ إلى قوة الشهوة والغضب والوهم ويترك مقتضى القوة العقلية، والأنبياء عليهم السلام يقهرون قوىٰ طبائعهم ويفعلون بحسب مقتضىٰ قواهم العقلية ويعرضون عن القوىٰ الشهوانية وغيرها من القوى الجسمانية فتكون عباداتهم وأفعالهم أشقّ من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوىٰ، وإذا كانت عباداتهم أشقّ كانوا أفضل لقوله عليه السلام: أفضل الأعمال أحمزها. وهاهنا وجوه أُخرى من الطرفين ذكرناها في كتاب نهاية المرام.

(١) الفصّ العيسوى من فصوص الحكم: «فالانسان في الرتبة فوق الملائكة...» وقال القيصري في الشرح: «قال في الفتوحات: إنّي رأيت رسول‌الله صلى الله عليه وآله فسألته أنّ الإنسان أفضل أم الملائكة ...» (ط ١ ص ٣٣٦).

قال : .

المقصد الخامس

في الإمامة

الامامُ لطفٌ فيجب نصبُه على الله تعالى تحصيلاً للغرض.

أقول: في هذا المقصد مسائل:

المسألة الأُولى
في أنّ نصب الامام واجب على الله تعالى.

اختلف الناس هنا فذهب الأصم من المعتزلة وجماعة من الخوارج إلى نفي وجوب نصب الامام، وذهب الباقون إلى الوجوب لكن اختلفوا، فالجبائيان وأصحاب الحديث والأشعرية قالوا: إنّه واجب سمعاً لا عقلاً. وقال أبو الحسين البصري والبغداديون والامامية: إنّه واجب عقلاً، ثم اختلفوا فقالت الامامية: إنّ نصبه واجب على الله تعالى. وقال أبوالحسين والبغداديون: إنّه واجب على العقلاء. واستدلّ المصنّف رحمه الله على وجوب نصب الامام على الله تعالى بأنّ الامام لطف واللطف واجب، أما الصغرى فمعلومة للعقلاء إذ العلم الضروري حاصل بأنّ العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش[1] ويصدّهم عن المعاصي ويعدّهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل، كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وهذا أمر ضروري لا يشكّ فيه العاقل، وأما الكبرى فقد تقدّم بيانها.

قال: والمفاسدُ معلومةُ الانتفاءِ وانحصارُ اللطفِ فيه معلومٌ للعقلاء ووجودُه

(١) بالواو كما في (ق، ص، ش، ز) والتهارش بالراء كما في (م، د) والوجه الأول أنسب بل هو المتعيّن.

لطفٌ وتصرّفه آخر وعدمه منّا[١].

أقول: هذه اعتراضات على دليل أصحابنا مع الإشارة إلى الجواب عنها:

الأول: قال المخالف: كون الامامة قد اشتملت على وجه اللطف لا يكفي في وجوبها على الله تعالى بخلاف المعرفة التي كفى وجه الوجوب فيه علينا لانتفاء المفاسد في ظننا، أمّا في حقه تعالى فلا يكفي وجه الوجوب مالم يعلم انتفاء المفاسد ولا يكفي الظن بانتفائها، فلِمَ لا يجوز اشتمال الامامة على مفسدة لا نعلمها فلا تكون واجبة على الله تعالى؟ (والجواب) أنّ المفاسد معلومة الانتفاء عن الامامة، لأنّ المفاسد محصورة معلومة يجب علينا اجتنابها أجمع، وإنّما يجب علينا اجتنابها إذا علمناها لأنّ التكليف بغير المعلوم محال، وتلك الوجوه منتفية عن الامامة فيبقى وجه اللطف خالياً عن المفسدة فيجب عليه تعالى، ولأنّ المفسدة لو كانت لازمة للامامة لم تنفك عنها، والتالي باطل قطعاً، ولقوله تعالى: ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾ وإن كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها فيجب على تقدير الانفكاك.

الثاني: قالوا: الامامة أنّما تجب لو انحصر اللطف فيها، فلِمَ لا يجوز أن يكون هناك لطف آخر يقوم مقام الامامة فلا تتعيّن الامامة لِلّطفيّة فلا يجب على التعيين؟ (والجواب) أنّ انحصار اللطف الذي ذكرناه في الامامة معلوم للعقلاء ولهذا يلتجئ العقلاء في كلّ زمان وكلّ صقع إلى نصب الرؤساء دفعاً للمفاسد الناشئة من الاختلاف.

الثالث: قالوا: الامام أنّما يكون لطفاً إذا كان متصرّفاً بالأمر والنهي، وأنتم لا

---

(١) هكذا جاءت العبارة في جميع النسخ إطباقاً. قوله: وتصرّفه آخر، أي تصرّفه لطف آخر. وزيادة لطف في العبارة ليست بمنقولة في نسخة من تلك النسخ المصحّحة المعتبرة عندنا. وقوله: وعدمه منّا، أي وعدم تصرّفه منّا وذلك بأن يكون غائباً ولكن عدمه هذا منّا. ورسائلنا الأربع: الامامة بالعربية والثلاث الأُخرى بالفارسية: نهج الولاية، انسان كامل ازديدگاه نهج البلاغة، انسان وقرآن؛ لعلّها تجديك في المقام.

تقولون بذلك فما تعتقدونه لطفاً لا تقولون بوجوبه وما تقولون بوجوبه ليس بلطف.

(والجواب) أنّ وجود الامام نفسه لطف لوجوه، أحدها: أنّه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان. وثانيها: أنّ اعتقاد المكلّفين لوجود الامام وتجويز انفاذ حكمه عليهم في كلّ وقت سبب لردعهم عن الفساد ولقربهم إلى الصلاح، وهذا معلوم بالضرورة. وثالثها: أنّ تصرّفه لا شكّ أنّه لطف ولا يتم إلاّ بوجوده فيكون وجوده نفسه لطفاً وتصرّفه لطفاً آخر.

والتحقيق أن نقول: لطف الامامة يتم بأُمور: (منها) ما يجب على الله تعالى وهو خلق الامام وتمكينه بالقدرة والعلم والنصّ عليه باسمه ونسبه، وهذا قد فعله الله تعالى. (ومنها) مايجب على الامام وهو تحمّله للامامة وقبوله لها، وهذا قد فعله الامام. (ومنها) ما يجب على الرعية وهو مساعدته والنصرة له وقبول أوامره وامتثال قوله، وهذا لم تفعله الرعية فكان منع اللطف الكامل منهم لا من الله تعالى ولا من الامام.

المسألة الثانية
في أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً

قال: وامتناعُ التسلسل يُوجب عصمتَه ولأنّه حافظٌ للشرع ولوجوبِ الانكارِ عليه لو أقدمَ على المعصية فيُضادُّ أمرَ الطاعةِ ويفوتُ الغرضُ من نصبِه ولانحطاطِ درجتِه عن أقلِّ العوام.

أقول: ذهبت الامامية والاسماعيلية إلى أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً وخالف فيه جميع الفرق، والدليل على ذلك وجوه:

الأول: أنّ الإمام لو لم يكن معصوماً لزم التسلسل، والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية أنّ المقتضي لوجوب نصب الامام هو تجويز الخطأ على الرعية، فلو كان هذا المقتضي ثابتاً في حقّ الامام وجب أن يكون له امام آخر ويتسلسل أو ينتهي إلى امام لا يجوز عليه الخطأ فيكون هو الامام الأصلي.

الثاني: أنّ الإمام حافظ للشرع فيجب أن يكون معصوماً، أمّا المقدمة الأُولى فلأنّ الحافظ للشرع ليس هو الكتاب لعدم احاطته[(١)] بجميع الأحكام التفصيلية ولا السنّة لذلك أيضاً ولا اجماع الأُمة، لأنّ كلّ واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطأ فالمجموع كذلك، ولأنّ اجماعهم ليس لدلالةٍ وإلاّ لاشتهرت ولا لامارة إذ يمتنع اتفاق الناس في سائر البقاع على الامارة الواحدة، كما نعلم بالضرورة عدم اتفاقهم على أكل طعام معيّن في وقت واحد، أو لا لهما[(٢)] فيكون باطلاً، ولا القياس لبطلان القول به على ما ظهر في أُصول الفقه وعلى تقدير تسليمه فليس بحافظ للشرع بالاجماع، ولا البراءة الاصلية لأنّه لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء وللاجماع على عدم حفظها للشرع فلم يبق إلاّ الإمام فلو جاز الخطأ عليه لم يبق وثوق بما تعبّدنا الله تعالى به وما كلّفناه، وذلك مناقض للغرض من التكليف وهو الانقياد إلى مراد الله[(٣)] تعالى.

الثالث: أنّه لو وقع منه الخطأ لوجب الانكار عليه وذلك يضاد أمر الطاعة له بقوله تعالى:﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾.

الرابع: لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام، والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية أنّ الغرض من اقامته[(٤)] انقياد الأُمة له وامتثال أوامره واتباعه فيما يفعله، فلو وقعت المعصية منه لم يجب شيء من ذلك وهو مناف لنصبه.

---

(١) بل الحقّ أنّه نور وتبيان لكلّ شيء كما نطق به لسانه الصدق ﴿ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ (النحل ٩٠) والصواب فيه ما قاله الوصي عليه السلام في الخطبة ١٢٣ من النهج: وهذا القرآن إنّما هو خط مسطور بين الدفّتين لا ينطق بلسان ولابدّ له من ترجمان وإنّما ينطق عنه الرجال.

(٢) باتفاق النسخ كلّها، والضمير راجع الى الدلالة والأمارة.

(٣) كما في (م، ق، ش، د) وفي (ص، ز): الى أمر الله.

(٤) هكذا جاءت العبارة في النسخ الثلاث الأُولى أي (م، ص، ق) وهي توافق قوله: ويفوت الغرض من نصبه فانّ نصبه هو إقامته. وفي (ش، د، ز): من إمامته.

الخامس: أنّه لو وقع منه المعصية لزم أن يكون أقلّ درجة من العوام، لأنّ عقله أشدّ ومعرفته بالله تعالى وثوابه وعقابه أكثر، فلو وقع منه المعصية كان أقلّ حالاً من رعيته، وكلّ ذلك باطل قطعاً.

قال: ولا تُنافي العصمةُ القدرةَ.

أقول: اختلف القائلون بالعصمة في أنّ المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية أم لا؟ فذهب قوم منهم إلى عدم تمكنه من ذلك، وذهب آخرون إلى تمكّنه منها. أمّا الأولون فمنهم من قال: إنّ المعصوم مختصّ في بدنه أو نفسه بخاصية تقتضي امتناع إقدامه على المعصية، ومنهم من قال: إنّ العصمة هو القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية، وهو قول أبي الحسين البصري. وأما الآخرون الذين لم يسلبوا القدرة فمنهم من فسّرها بأنّه الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد من الألطاف المقربة إلى الطاعات التي يعلم معها أنّه لا يقدم على المعصية بشرط أن لا ينتهي ذلك الأمر إلى الالجاء، ومنهم من فسّرها بأنّها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي. وآخرون قالوا: العصمة لطف يفعله الله تعالى بصاحبها لا يكون له معه داعٍ إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية، وأسباب هذا اللطف أُمور أربعة، أحدها: أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور وهذه الملكة مغايرة للفعل. الثاني: أن يحصل له علم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات. الثالث: تأكيد هذه العلوم بتتابع الوحي والالهام من الله تعالى. الرابع: مؤاخذته على ترك الأُولى بحيث يعلم أنّه لا يترك مهملاً بل يضيق عليه الأمر في غير الواجب من الأُمور الحسنة.

فإذا اجتمعت هذه الأُمور كان الانسان معصوماً[١] والمصنّف رحمه الله اختار المذهب الثاني وهو أنّ العصمة لا تنافي القدرة بل المعصوم قادر على فعل

---

(١) وفي نسخة (م) وحدها كان الإمام معصوماً، والنسخ الأُخرى كلّها كان الانسان معصوماً والانسان أنسب بأُسلوب الكلام من الامام.

المعصية وإلاّ لما استحقّ المدح على ترك المعصية ولا الثواب ولبطل الثواب والعقاب في حقه فكان خارجاً عن التكليف، وذلك باطل بالاجماع وبالنقل في قوله تعالى: ﴿قل إنّما أنا بشر مثلكم يوحىٰ إليّ﴾.

المسألة الثالثة
في أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره

قال: وقبحُ تقديمِ المفضول معلومٌ ولا ترجيحَ في المُساوي[١].

أقول: الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته لأنـّه إمّا أن يكون مساوياً لهم أو أنقص منهم أو أفضل. والثالث هو المطلوب، والأول محال لأنـّه مع التساوي يستحيل ترجيحه على غيره بالامامة؛ والثاني أيضاً محال لأنّ المفضول يقبح عقلاً تقديمه على الفاضل، ويدلّ عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿أفمن يهدي إلى الحقّ أحقّ أن يُتّبع أمّن لا يهدّي إلاّ أن يُهدىٰ فما لكم كيف تحكمون﴾ ويدخل تحت هذا الحكم كون الامام أفضل في العلم والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل النفسانية والبدنية.

المسألة الرابعة
في وجوب النصّ على الإمام

قال: والعصمةُ تقتضي النصَّ وسيرتُه عليه السلام.

أقول: ذهبت الإمامية خاصة إلى أنّ الإمام يجب أن يكون منصوصاً عليه. وقالت العباسية: إنّ الطريق الى تعيين الامام النصّ أو الميراث. وقالت الزيدية: تعيين الامام بالنصّ أو بالدعوة إلى نفسه. وقال باقي المسلمين: الطريق أنّما هو

---

(١) كما في (ص، ق، ش، ز، د) وفي (ت): وإلاّ يُرجّح في التساوي. وفي (م): ولا ترجيح المتساوي، ولكلٍّ وِجهة هو مولّيها.

النصّ أو اختيار أهل الحل والعقد.

والدليل على ماذهبنا اليه وجهان، الأول: أنّا قد بيّنا أنـّه يجب أن يكون الامام معصوماً والعصمة أمر خفي لا يعلمها إلاّ الله تعالى، فيجب أن يكون نصبه من قبله تعالى لأنـّه العالم بالشرط دون غيره. الثاني: أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان أشفق على الناس من الوالد على ولده حتى أنـّه عليه السلام أرشدهم الى أشياء لا نسبة لها الى الخليفة بعده كما أرشدهم في قضاء الحاجة الى أُمور كثيرة مندوبة وغيرها من الوقائع، وكان عليه السلام إذا سافر عن المدينة يوماً أو يومين استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين، ومن هذه حاله كيف ينسب اليه إهمال أُمته وعدم إرشادهم في أجلّ الأشياء[1] وأسناها وأعظمها قدراً وأكثرها فائدة وأشدهم حاجة اليها، وهو المتولّي لأُمورهم بعده فوجب من سيرته عليه السلام نصب إمام بعده والنصّ عليه وتعريفهم إياه، وهذا برهان لمّي.

المسألة الخامسة

في أنّ الإمام بعد النبيّ عليه السلام بلا فصل عليّ بن أبي طالب عليه السلام

قال: وهما مختصّانِ بعليّ عليه السلام[2].

---

(١) وفي (م)، الى أجلّ الأشياء، والنسخ الأُخرى كلّها هي مااخترناه.

(٢) قال ابن أبي الحديد شارح نهج البلاغة المتوفى ٦٦٥ في ضمن شرح الخطبة الخامسة والثمانين من نهج البلاغة حيث قال الوصي عليه السلام: «بل كيف تعمهون وبينكم عترة نبيكم وهم أزمّة الحق وأعلام الدين وألسنة الصدق فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن وردّوهم ورود الهيم العطاش» ماهذا نصّه (ج ١ ص ٣٤١ من الطبع الحجري):

فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن تحته سرّ عظيم وذلك أنـّه أمر المكلّفين بأن يجروا العترة في أجلالها وأعظامها والانقياد لها والطاعة لأوامرها مجرىٰ القرآن.

ثم قال:

فإن قلت: فهذا القول منه يشعر بأنّ العترة معصومة فما قول أصحابكم في ذلك؟ ←

أقول: العصمة والنصّ مختصّان بعليّ عليه السلام، إذ الأمّة بين قائلَين أحدهما لم يشترطهما والثاني المشترطون، وقد بيّنا بطلان قول الأولين (١) فانحصر الحق في قول الفريق الثاني، وكلّ من اشترطهما قال: إنّ الإمام هو عليّ عليه السلام.

قال: والنصُّ الجليُّ (٢) في قوله سلِّموا عليه بإمرة المؤمنين وأنت الخليفة من بعدي وغيرهما.

أقول: هذا دليل ثانٍ على أنّ الإمام هو عليّ عليه السلام، وهو النصّ الجليّ من رسول‌الله صلى الله عليه وآله في مواضع تواترت بها الإمامية ونقلها غيرهم (٣) نقلاً شائعاً ذائعاً: (منها) لمّا نزل (٤) قوله تعالى: ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ أمر رسول الله صلى الله عليه وآله

← قلت: نصّ أبومحمّد بن متويه رحمه الله في كتاب الكفاية على أنّ علياً معصوم، وأدلة النصوص قد دلّت على عصمته وأنّ ذلك أمر اختصّ هو به دون غيره من الصحابة.

هذا ماحكاه الشارح المذكور في شرحه على النهج، وأقول: لو تفوّه ابن متويه بخلاف ذلك لكان خلافاً، إنّ الأمير عليه السلام بتعبير الشيخ الرئيس في رسالته المعراجية: كان بين الخلق مثل المعقول بين المحسوس، وبتعبير الشيخ الأكبر في الباب السادس من فتوحاته المكيّة: إمام العالم وسرّ الأنبياء أجمعين (ج ١ ص ١٣٢ ط بولاق).

ثمّ لنا في بيان كلام الوصيّ صلوات الله عليه في إنزال العترة بأحسن منازل القرآن تقرير رفيع في عصمتهم في رسالتنا نهج الولاية فارجع اليها (ص ٢٠٥ ـ ٢٠٨، ١١ رساله ط ١).

(١) كما في (م)، والباقية: بطلان قول الأوائل.

(٢) كما في (م ت ش ص) وهو الصحيح. والنسخ الأُخرى: وللنص الجليّ. وكلامه هذا أعني النص الجليّ ذكر مورد لقوله آنفاً: والعصمة تقتضي النص.

(٣) بل أقول: إنّ الجوامع الروائية لأهل السنّة وحدها كافية في إثبات المذهب الحقّة الإمامية.

(٤) في مجمع البيان: وقد فعل ذلك النبي صلى الله عليه وآله واشتهرت القصة بذلك عند الخاصّ والعام، وفي الخبر المأثور عن البراء بن عازب أنّه قال: لمّا نزلت هذه الآية جمع رسول‌الله صلى الله عليه وآله بني عبدالمطلب وهم يومئذٍ أربعون رجلاً، الرجل منهم يأكل المسنّة ويشرب العسّ، فأمر علياً برجل شاة فأدمها، ثم قال: ادنوا بسم الله، فدنا القوم عشرةً عشرةً فأكلوا حتى صدروا، ثم دعا بقعب من لبن فجرع منه جرعةً، ثمّ قال: هلمّوا اشربوا بسم الله فشربوا حتى رووا، فبدرهم أبولهب فقال: هذا ما سحركم به الرجل، فسكت صلى الله عليه وآله يومئذٍ ولم يتكلّم.

ثمّ دعاهم من الغد على مثل ذلك من الطعام والشراب، ثم أنذرهم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا بني

أباطالب أن يصنع له طعاماً، وجمع بني عبدالمطلب فقال لهم: أيّكم يوازرني ويعينني فيكون أخي وخليفتي ووصيي من بعدي، فقال علي عليه السلام: أنا أبايعك وأُوازرك، فقال عليه السلام: هذا أخي ووصيي وخليفتي من بعدي ووارثي فاسمعوا له وأطيعوا، وبقوله صلوات الله عليه: أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني. (ومنها) لما آخىٰ بين الصحابة ولم يتخلف سوىٰ عليّ عليه السلام فقال: يارسول‌الله آخيت بين الصحابة دوني، فقال له عليه السلام: ألم ترض أن تكون أخي وخليفتي من بعدي، وآخىٰ بينه وبينه. (ومنها) أنّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله تقدّم إلى الصحابة بأن يسلّموا عليه بإمرة المؤمنين، وقال له: أنت سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغرّ المحجّلين، وقال فيه: هذا ولي كلّ مؤمن ومؤمنة، والنصوص في ذلك كثيرة أكثر من أن تحصى ذكرها المخالف والمؤالف الى أن بلغ مجموعها التواتر.

قال: ولقوله تعالى: ﴿إنّما وليّكم الله ورسوله﴾ الآية، وإنّما اجتمعتِ الأوصافُ في عليّ عليه السلام.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة عليّ عليه السلام وهو قوله تعالى: ﴿إنّما وليّكم الله

← عبدالمطلب إنّي أنا النذير اليكم من الله عزّوجلّ والبشير فأسلموا وأطيعوني تهتدوا، ثمّ قال: من يواخيني ويوازرني ويكون وليي ووصيي بعدي وخليفتي في أهلي ويقضي ديني؟ فسكت القوم، ويقول علي: أنا، فقال في المرة الثالثة: أنت.

فقام القوم وهم يقولون لأبي طالب: أطع ابنك فقد أُمِّر عليك. أورده الثعلبي في تفسيره.

وروي عن أبي رافع هذه القصة وأنّه جمعهم في الشعب فصنع لهم رجل شاة فأكلوا حتى تضلّعوا، وسقاهم عُسّاً فشربوا كلّهم حتى رووا.

ثم قال: إنّ الله أمرني أن أنذر عشيرتك الأقربين، وأنتم عشيرتي ورهطي، وإنّ الله لم يبعث نبيّاً إلاّ جعل له من أهله أخاً ووزيراً ووارثاً ووصياً وخليفةً في أهله، فأيّكم يقوم فيبايعني على أنّه أخي ووارثي ووزيري ووصيّي ويكون مني بمنزلة هارون من موسىٰ إلاّ أنه لا نبيّ بعدي؟ فسكت القوم، فقال: ليقومنّ قائمكم أو ليكوننّ في غيركم ثمّ لتندمنّ، ثم أعاد الكلام ثلاث مرّات، فقام عليٌّ فبايعه فأجابه، ثم قال: ادنُ منّي فدنا منه ففتح فاه ومجّ في فيه من ريقه وتفل بين كتفيه وثدييه. فقال أبولهب: بئس ماحبوت به ابن عمّك أن أجابك فملأت فاه ووجهه بزاقاً، فقال النبي صلى الله عليه وآله: ملأته حكمةً وعلماً. هذا ماأردنا نقله من المجمع.

ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ والاستدلال بهذه الآية يتوقف على مقدمات، **إحداها**: أنّ لفظة (إنّما) للحصر، ويدل عليه المنقول والمعقول. أمّا المنقول فلاجماع أهل العربية عليه، وأمّا المعقول فلأنّ لفظة (إنّ) للاثبات و (ما) للنفي قبل التركيب فيكون كذلك بعد التركيب عملاً بالاستصحاب وللاجماع على هذه الدلالة[1] ولا يصح تواردهما على معنىً واحد ولا صرف الاثبات الى غير المذكور والنفي الى المذكور للاجماع فبقي العكس وهو صرف الاثبات الى المذكور والنفي الى غيره وهو معنى الحصر. **الثانية**: إنّ الولي يفيد الأولىٰ بالتصرف، والدليل عليه نقل أهل اللغة واستعمالهم كقولهم: السلطان وليّ من لا وليّ له، وكقولهم: وليّ الدم ووليّ الميت، وكقوله عليه السلام: أيّما امرأةٍ نكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل. **الثالثة**: إنّ المراد بذلك بعض المؤمنين لأنّه تعالى وصفهم بوصف مختصّ ببعضهم، ولأنّه لولا ذلك لزم اتحاد الولي والمتولي[2].

وإذ قد تمهدت هذه المقدمات فنقول: المراد بهذه الآية هو عليّ عليه السلام للاجماع الحاصل على أنّ من خصّص بها بعض المؤمنين قال إنّه عليّ عليه السلام، فصرفها إلى غيره خرق الإجماع، ولأنّه عليه السلام إمّا كلّ المراد أو بعضه للاجماع، وقد بيّنا عدم العمومية فيكون هو كلّ المراد، ولأنّ المفسرين اتفقوا على أنّ المراد بهذه الآية علي عليه السلام لأنّه لمّا تصدّق بخاتمه حالة ركوعه نزلت هذه الآية فيه، ولا خلاف في ذلك.

قال: ولحديثِ الغدير المتواتر.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة عليّ عليه السلام، وتقريره أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال في غدير خم وقد رجع من حجة الوداع: معاشر المسلمين ألستُ أولىٰ بكم من

---

(١) وفي (ق) وحدها: وللاجماع على بقاء الدلالة.

(٢) كما في (م ق ش د) وفي (ص ز): اتحاد الوليّ والمولّى. وفي المطبوعة: اتحاد الوليّ والمولّى عليه.

أنفسكم، قالوا: بلى، قال عليه السلام: مَن كنت مولاه فعليٌّ مولاه اللهمّ وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله. وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلاً متواتراً لكنّهم اختلفوا في دلالته على الامامة، ووجه الاستدلال به أنّ لفظة (مولى) تفيد الأولى لأنّ مقدمة الحديث تدلّ عليه ولأنّ عرف اللغة يقتضيه وكذا الاستعمال لقوله تعالى: ﴿النار هي مولاكم﴾ أي أولى بهم، وقول الأخطل: (فاصبحت مولاها من الناس كلّهم)، وقولهم مولىٰ العبد أي الأولىٰ بتدبيره والتصرف فيه ولأنها مشتركة بين معانٍ غير مرادة هنا إلاّ الأولى، ولأنّه إمّا كلّ المراد أو بعضه ولا يجوز خروجه عن الارادة لأنّه حقيقة فيه ولم يثبت إرادة غيره.

قال: ولحديثِ المنزلةِ المتواترِ.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة عليّ عليه السلام، وتقريره أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ إلاّ أنّه لا نبيّ بعدي» وتواتر المسلمون بنقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالته على الإمامة، وتقرير الاستدلال به أنّ عليّاً عليه السلام له جميع منازل هارون من موسى بالنسبة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، لأنّ الوحدة منفية هنا للاستثناء المشروط بالكثرة وغير العموم ليس بمراد للاستثناء المخرج ما لولاه لوجب دخوله كالعدد، والأصل عدم الاشتراك ولانتفاء القائل بالكثرة من دون العموم ولعدم فهم المراد من خطاب الحكيم لولاه ومن جملة منازله الخلافة بعده لو عاش لثبوتها له في حياته.

قال: ولاستخلافِهِ على المدينة[1] فيعمُّ للاجماع.

أقول: هذا دليل آخر على إمامته عليه السلام، وتقريره أنّ النبي صلى الله عليه وآله استخلفه على المدينة وأرجف المنافقون بأمير المؤمنين عليه السلام فخرج إلى النبيّ وقال: يا رسول الله

---

(١) أقول: ولاستخلافه على مكة المكرّمة ليلة المبيت، وللمواخاة بينهما حيث أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيده وقال: هذا أخي. حينما قرن كل شبه الى شبهه كما هو مقتضى المواخاة ويوم المواخاة يوم مشهور. والبحث عن ذلك اليوم المشهود يطلب على الاستقصاء في شرحنا على نهج البلاغة.

إنّ المنافقين زعموا أنّك خلفتني استثقالاً وتحرّزاً منّي، فقال عليه السلام: «كذبوا إنّما خلفتك لما تركت ورائي فارجع فاخلفني أفلا ترضى ياعلي أن تكون مني بمنزلة هارون من موسىٰ إلاّ أنّه لا نبيّ بعدي» وإذا كان خليفته على المدينة في تلك الحال ولم يعزله قبل موته ولا بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون غيره خليفة عليها، وإذا انتفت خلافة غيره عليها انتفت خلافته على غيرها للاجماع فثبت الخلافة له عليه السلام. (لا يقال) قد استخلف النبي صلى الله عليه وآله جماعة على المدينة وعلى غيرها ومع ذلك فليسوا أئمة عندكم، لأنّا نقول: إنّ بعضهم عزله عليه السلام والباقون لم يقل أحد بامامتهم.

قال: ولقوله عليه السلام: أنت أخي ووصيّي وخليفتي من بعدي[1] وقاضي دِيني بكسرالدال.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة عليّ عليه السلام، وتقريره أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: أنت أخي ووصيّي وخليفتي من بعدي وقاضي دِيني بكسر الدال، وهذا نصّ صريح على الولاية والخلافة على ما تقدّم.

قال: ولأنّه أفضل وإمامةُ المفضول قبيحة عقلاً.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة عليّ عليه السلام، وتقريره أنّه أفضل من غيره على ما يأتي فيكون هو الإمام، لأنّ تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلاً وللسمع على ما تقدم.

---

(١) أقول: كان عليه السلام في صدرالاسلام معروفاً بالوصي، وغير واحد من سنام الصحابة وكبار التابعين وصفوه في أشعارهم ومقالاتهم بالوصي، وقد جمعنا أشعار جمعٍ منهم مع ذكر مأخذها في المجلد الثاني من تكملة المنهاج في شرح النهج (ص١٩ ـ ٢٩) وفي عدة مواضع أُخرى منها، إلاّ ـ كما جرى الحق على لسان الفخر الرازي في تفسيره الكبير (ج١ ص١٦٠ ط استانبول) ـ أنّ الدولة لمّا وصلت الى بني أُميّة بالغوا سعياً في إبطال آثار عليّ عليه السلام.

قال: ولظهور المعجزة على يده كقلعِ باب خيبر[١] ومخاطبةِ الثعبان ورفعِ الصخرة العظيمة عن القليب[٢] ومحاربة الجنّ وردّ الشمس وغير ذلك وادّعى الإمامة فيكون صادقاً.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة أميرالمؤمنين عليه السلام، وتقريره أنّه قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادّعى الإمامة له دون غيره فيكون صادقاً، أمّا المقدمة الأولىٰ فلمّا تواتر عنه أنّه فتح باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلاً من أشدّ الناس قوةً وخاطبه الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال: إنّه من حكّام الجنّ أُشكل عليه مسألة أجبته عنها.

---

(١) والسرّ العظيم لأهل السرّ في هذا القلع أنّ أعضاءه لم تحسّ بباب خيبر. هذا هو تعالي النفس الناطقة حيث تتصرّف في مادة الكائنات بلا اعمال آلات وأدوات جسمانية، وتصير أعيان الأكوان بمنزلة أعضائه وجوارحه يتصرّف فيها بإذن الله تعالى. روىٰ عمادالدين الطبري وهو من أعلام القرن السادس الهجري في كتابه القيّم بشارة المصطفى لشيعة المرتضى مسنداً، أنّه عليه السلام قال: والله ما قلعت باب خيبر وقذفت به أربعين ذراعاً لم تحسّ به أعضائي بقوة جسدية ولا حركة غذائية ولكن أُيدت بقوة ملكوتية ونفس بنور ربها مضيئة (مستضيئة ـ خ ل) (ص ٢٣٥ ط النجف).

وذلك هو السعادة التي بحثوا عنها في الصحف العلمية في بيان ارتقاء النفس الناطقة الانسانية. قال الفارابي في المدينة الفاضلة (ص٦٦ ط مصر): وذلك هو السعادة وهي أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا تحتاج في قوامها إلىٰ مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد... الخ.

ونِعم ماأفاد العارف الرومي في أول ثالث المثنوي:

اين چراغ شمس كو روشن بود	نز فتيله پنبه وروغن بود
سقف گردون كوچنين دائم بود	نز طناب واستنى قائم بود
قوت جبرئيل از مطبخ نبود	بود از ديدار خلاق ودود
همچنين اين قوت ابدال حق	هم زحق دان نز طعام واز طبق
جسمشان راهم زنور اسرشته اند	تا ز روح و از ملك بگذشته اند

(٢) قد ورد هذا الأمر في موضعين من شرحنا على النهج مع بيانه واشارات الى لطائف نورية، الأول في أوّل التكملة (ص ٣٦٢ ط ١) والآخر في الثاني منها (ص ٢٤ ط ١).

ولمّا توجّه إلى صفين أصابهم عطش عظيم فأمرهم فحفروا بئراً قريباً من دير، فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن قلعها فنزل عليه السلام فاقتلعها ودحا بها مسافة بعيدة فظهر الماء فشربوا، ثمّ أعادها فنزل صاحب الدير وأسلم فسئل عن ذلك فقال: بنى هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضىٰ من قبلي ولم يدركوه واستشهد معه عليه السلام في الشام. وحارب الجنّ وقتل منهم جماعةً كثيرةً لمّا أرادوا وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه وآله حيث سار إلى بني المصطلق وردّت له الشمس مرتين، وغير ذلك من الوقائع المشهورة الدالة على صدق فاعلها. وأمّا المقدمة الثانية فظاهرة منقولة بالتواتر إذ لا يشكّ أحد في أنّه عليه السلام ادّعى الإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

قال: ولسبقِ كفرِ غيرِه فلا يصلحُ للإمامة فتعيَّن هو عليه السلام.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام وهو أنّ غيره ممّن ادّعى لهم الإمامة كالعباس وأبي بكر كانا كافرين قبل ظهور النبي صلى الله عليه وآله، فلا يصلحان للإمامة لقوله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ والمراد بالعهد هنا عهد الإمامة لأنّه جواب دعاء إبراهيم عليه السلام.

قال: ولقوله تعالى: ﴿وكونوا مع الصادقين﴾.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام وهو قوله تعالى: ﴿يا أيّها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين﴾ أمر تعالى بالكون مع الصادقين أي المعلوم منهم الصدق ولا يتحقّق ذلك إلاّ في حقّ المعصوم، إذ غيره لا يعلم صدقه ولا معصوم غير عليّ عليه السلام بالاجماع.

قال: ولقوله تعالى: ﴿وأُولي الأمر منكم﴾.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام وهو قوله تعالى: ﴿يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾ أمر بالاتباع والطاعة لأُولي الأمر، والمراد منه المعصوم إذ غيره لا أولوية له تقضي وجوب طاعته ولا معصوم غير عليّ عليه السلام بالاجماع.

المسألة السادسة
في الأدلة الدالّة على عدم إمامة غير عليّ عليه السلام

قال: ولأنَّ الجماعةَ غيرَ عليّ عليه السلام غيرُ صالح للإمامة لظلمِهم بتقدّم كفرهم.

أقول: هذه أدلة تدل على أنّ غير عليّ عليه السلام لا يصلح للإمامة، الأول: أنّ أبابكر وعمر وعثمان قبل ظهور النبي صلى الله عليه وآله كانوا كفرة فلا ينالوا عهد الإمامة للآية وقد تقدّمت.

قال: وخالف أبو بكر كتابَ الله تعالى في منع إرث رسول الله صلى الله عليه وآله بخبرٍ رواه هو.

أقول: هذا دليل آخر على عدم صلاحية أبي بكر للإمامة، وتقريره أنّه خالف كتاب الله تعالى في منع إرث رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يورث فاطمة عليها السلام واستند الىٰ خبر رواه هو عن النبي في قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث ماتركناه صدقة» وعموم الكتاب يدلّ على خلاف ذلك، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وورث سليمان داود﴾ وقوله في قصة زكريا: ﴿يرثني ويرث من آل يعقوب﴾ ينافي هذا الخبر، وقالت له فاطمة عليها السلام: أترث أباك ولا أرث أبي لقد جئت شيئاً فرياً. ومع ذلك فهو خبر واحد لم نعرف أحداً من الصحابة وافقه على نقله فكيف يعارض الكتاب المتواتر وكيف بيّن رسول الله صلى الله عليه وآله هذا الحكم لغير ورثته وأخفاه عن ورثته، ولو كان هذا الحديث صحيحاً عند أهله لم يُمسك أميرالمؤمنين عليه السلام سيفَ رسول الله صلى الله عليه وآله وبَغْلَتَهُ وعِمامتَه[1] ونازع العباس عليّاً عليه السلام بعد موت فاطمة عليها السلام، ولو كان هذا

---

(١) كما في (ص ق ز) والنسخ الثلاث سيما الأولين منها مصححّة بالقراءة والاجازة. وفي (م ش د): ونعليه وعمامته. وهذه الثلاث عارية عن علامة التصحيح والقراءة والاجازة. وقال في ناسخ التواريخ: چگونه أبو بكر آلات ودابّه وبعضى أشياء را... الخ (ج ٢ ط ١ ص ١٠٠) والظاهر أنّ الدابة ترجمة البغلة بل صريح البخاري: ماترك رسول الله صلى الله عليه وآله ... إلاّ بغلته البيضاء التي كان يركبها... الخ (سيرة ابن كثير، ج ٤ ص ٥٦٠ ط مصر).
وفي الكافي والتهذيب باسنادهما عن حمزة بن حمران قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: من ←

الحديث معروفاً عندهم لم يجز لهم ذلك. وروي أنّ فاطمة عليها السلام قالت: ياأبا بكر أنت ورثت رسول‌الله أم ورثه أهله، قال: بل ورثه أهله، فقالت: ما بال سهم رسول‌الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: سمعت رسول‌الله صلى الله عليه وآله يقول: إنّ الله إذا أطعم نبياً طعمة كانت لوليّ الأمر بعده، وذلك يدلّ على أنّه لا أصل لهذا الخبر.

قال: ومنعَ فاطمةَ عليها السلام فدكاً مع ادّعاءِ النحلة لها وشهد عليّ عليه السلام[١] وأُم أيمن وصدَّق الأزواجَ في ادّعاء الحجرة لهنّ ولهذا ردَّها عمرُ بن عبد العزيز.

أقول: هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وعدم صلاحيته للإمامة وهو أنّه أظهر التعصب على أمير المؤمنين عليه السلام وعلى فاطمة بنت رسول‌الله صلى الله عليه وآله لأنّها ادّعت فدكاً، وذكرت أنّ النبي عليه السلام أنحلها إياها فلم يصدّقها في قولها مع أنّها معصومة ومع علمه بأنّها من أهل الجنة واستشهدت علياً عليه السلام وأُم أيمن فقال: رجل مع رجل أو امرأة مع امرأة[٢] وصدق أزواج النبي عليه السلام في ادّعاء أنّ الحجرة لهنّ ولم يجعل الحجرة صدقة، ولمّا عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمة عليها السلام مظلومة ردّ على أولادها فدكاً، ومع ذلك فانّ فاطمة عليها السلام كان ينبغي لأبي بكر انحالها فدكاً ابتداءً لو لم تدعه أو يعطيها إياها بالميراث.

← ورث رسول‌الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: فاطمة ورثته متاع البيت والخُرثي وكلّ ما كان له.
وفي الفقيه باسناده عن الفضيل بن يسار قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: لا والله ماورث رسول الله صلى الله عليه وآله العباس ولا علي ولا ورثه إلاّ فاطمة عليها السلام وما كان أخذ عليّ عليه السلام السلاح وغيره إلاّ أنّه قضىٰ عنه دينه. ثمّ قال: وأُولو الارحام بعضهم أولىٰ ببعض في كتاب الله.
الخُرثي بالضم أثاث البيت واسقاطه، والخبر الأخير ردّ لما زعمته العامة أنّ وارثه صلى الله عليه وآله كان مع فاطمة عليها السلام عمّه العباس بناءً على ما يرونه من التعصيب. وعندنا أنه لولا فاطمة عليها السلام لكان وارثه أمير المؤمنين صلوات الله عليه لأنّه كان ابن عمه أخي أبيه لأبيه وأُمه دون العباس، لأنّه كان أخا أبيه لأبيه دون أُمه. هذا ماأفاده الفيض في الوافي (ج ١٣ ص ١١٥).

(١) كما في (ص ق ش د) وفي غيرها بدون لها.

(٢) النسخ المطبوعة عارية عنه، وهو مذكور في النسخ التي عندنا كلّها متفقة، إلاّ أنّ في (م، ص) فقال، بالفاء، والباقية: وقال، بالواو.

قال: وأوصتْ أن لا يُصلِّيَ عليها أبو بكر فدُفِنَتْ ليلاً.

أقول: هذا وجه آخر يدل على الطعن في أبي بكر وهو أنّ فاطمة عليها السلام لمّا حضرتها الوفاة أوصت أن لا يصلّي عليها أبو بكر غيظاً عليه ومنعاً له عن ثواب الصلاة عليها فدفنت ليلاً، ولم يعلم أبو بكر بذلك واخفى قبرها لئلّا يصلّي على القبر[1] ولم يعلم بقبرها إلى الآن.

قال: ولقوله: أقيلوني فلستُ بخيركم وعليٌّ فيكم.

أقول: هذا وجه آخر في الطعن على أبي بكر وهو أنّه قال يوم السقيفة: أقيلوني فلست بخيركم وعليّ فيكم، وهذا الإخبار إن كان[2] حقاً لم يصلح للإمامة لاعترافه بعدم الصلاحية مع وجود عليّ عليه السلام وإن لم يكن حقاً فعدم صلاحيته للإمامة حينئذٍ أظهر.

قال: ولقوله: إنّ له شيطاناً يعتريه.

---

(١) وفي (م) حتى لا يصلّي عليها. وفي (ص) ولم يعلم قبرها الى الآن. والنسخ الأُخرى موافقة لما نقلناه.

(٢) الإخبار بالكسر أي إخبار أبي بكر من نفسه بأنّه ليس بخير من عليّ عليه السلام إن كان حقاً أي صدقاً ومطابقاً للواقع فلاعترافه بعدم الصلاحية للإمامة لم يصلح لها، وإن لم يكن حقاً وصدقاً فعدم صلاحيته للإمامة حينئذٍ أظهر لأنّ إخباره لم يكن حقاً ومطابقاً للواقع فهو كاذب في إخباره من نفسه والكاذب لعدم عصمته لا يصلح للإمامة على الأُمة.

هذا هو قول أبي بكر في أوله، ومثله قول عمر في آخره كما رواه البخاري في مقتل عمربن الخطاب من جامعه أنّه قال لعبدالله: انطلق الى عائشة أُم المؤمنين فقل يقرأ عليكِ عمر السلام ولا تقل أمير المؤمنين فاني لست اليوم للمؤمنين أميراً البتة.

فأقرّ عمر بأنّه بعد ضربة أبي لؤلؤة إياه ليس بأمير المؤمنين فيكون كغيره من آحاد الناس.

فهذا الإخبار إن كان كذباً فعدم صلاحيته للإمامة أظهر وأهل السنّة يدّعون إجماعهم علىٰ تقدمه وفضله وعدله وعلمه وصدقه واجتهاده ووصوله الى حقائق الاحكام واتصاله بروح النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وإن كان صدقاً فكيف يصحّ له تأسيس الشورى وتعيين أمر الخلافة في ستة نفر وحكمه بقتل جماعة وهو تصرّف في أهمّ أُمور المؤمنين وجرأة على خراب الدين.

أقول: هذا دليل آخر[١] على عدم صلاحيته للإمامة وهو ماروي عنه أنّه قال مختاراً: وليتكم ولست بخيركم فإن استقمت فاتبعوني، وإن اعوججت فقوّموني، فانّ لي شيطاناً عند غضبي يعتريني، فاذا رأيتموني مغضباً فاجتنبوني لئلّا أُوثر في أشعاركم وابشاركم. وهذا يدلّ على اعتراض الشيطان[٢] له في كثير من الأحكام

---

(١) سقطت العبارة في النسخ المطبوعة من قبل، عبارة الشرح تقرب من أربعة أسطر الكتاب وأكملناها من عبارة النسخة الأُولى. وراجع في بيان تفصيل هذا الدليل «الشافي» لعلم الهدى الشريف المرتضى، أو تلخيصه لشيخ الطائفة محمّد الطوسي ـ قدّس سرّهما القدوسي ـ. (ص ٤١٥ ط ١) فانّ العلمين المحقّق والعلّامة في إمامة التجريد ناظران كثيراً اليهما، وإن كانت تلك المطاعن بلغت الأسماع وملأت الاصقاع.

واعلم أنّ العلّامة أبا الريحان البيروني المتوفى في سنة أربعين وأربعمائة من الهجرة في البحث عن الفيء والظلّ من رسالته الكريمة الموسومة بإفراد المقال في أمر الظلال أفاد في معنى ماورد من الخبر أنّ السلطان ظلّ الله في أرضه بقوله (ص ٨ ط حيدرآباد الدكن):

... واليه يرجع ماروي عن أبي الدرداء أنّه قال: (إن شئتم لأُقسمن لكم إنّ أحبّ عباد‌الله الى الله الذين يرعون الشمس والقمر والنجوم والأظلّة لذكر الله) يعني الفيء فانّه بفضل التفكر في خلق السماوات والأرض واستعماله في التوحيد وفي أوقات العبادة.

وأمّا ماورد في الخبر أنّ السلطان ظلّ الله في أرضه فمعناه متّجه على الذي يكون حجّة لا على المتسلّط بالغلبة، وكيف يتوجه اليه مع ماورد (أن لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق) وإنّما قصر الخبر على من يتقبل فعله تعالى في ابقاء العالم على نظام التعادل وحملهم على مناهج المصلحة حتى تشابه بفعله ظلّ الشخص يتحرك بحركته ويسكن بسكونه إلّا أن يسهو بما في جبلّته، كما قال أبو بكر الصديق في قوّته الغضبيّة: (إنّ لي شيطاناً يعتريني فاذا مال بي فقوّموني) . فامّا من يبعث في الأرض قصداً ويخرب البلاد عمداً ويخالف فعل الله مضرّاً فتعالى الله عن أن يكون مثله ظلّه أو حجة على خلقه من عنده، انتهى.

وقد أفاد وأجاد ويااليته كان يورد البحث عن المقوّم أيضاً بأنّ مقوّم من يعتريه الشيطان هل يعتريه الشيطان أيضاً أم يجب أن يكون معصوماً من ذلك الاعتراء الخبيث، أي يكون ممن ليس للشيطان عليه سبيل.

(٢) جاءت العبارة منقولة في جميع النسخ: على اعتراض الشيطان. وهي عبارة أُخرىٰ عن اعتراء الشيطان وفي النسخ المطبوعة هاهنا سقط يقرب من ثلاثة أسطر وما اخترناه موافق لنسختي (م ص) وراجع في ذلك الشافي لعلم الهدى (ص ٤١٥ و ٤١٦ ط ١).

ومثل هذا لا يصلح للإمامة.

قال: ولقول عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتةً وقى الله[١] شرَّها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه.

أقول: هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه، لأنّ عمر كان إماماً عندهم وقال في حقه: كانت بيعة أبي بكر فلتة وقي الله المسلمين شرّها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فبيّن عمر أنّ بيعته كانت خطأً على غير الصواب وأنّ مثلها مما يجب فيه المقاتلة، وهذا من أعظم ما يكون من الذمّ والتخطئة.

قال: وشكّ عند موتِه في استحقاقِه للإمامة.

أقول: هذا وجه آخر يدل على عدم إمامة أبي بكر وهو أنّه قال لمّا حضرته الوفاة: ليتني كنت سألت رسول‌الله هل للانصار في هذا الأمر حق؟ وقال أيضاً: ليتني كنت في ظلّ بني ساعدة ضربت يدي على يد أحد الرجلين فكان هو الأمير وكنت الوزير، وهذا كلّه يدل على تشكّكه في استحقاقه للإمامة واضطراب أمره فيها وأنّه كان يرى أنّ غيره أولىٰ بها منه.

قال: وخالفَ الرسولَ صلى الله عليه وآله في الاستخلاف عندهم وفي تولية من عزله صلى الله عليه وآله.

أقول: هذا طعن آخر في أبي بكر وهو أنّه خالف الرسول عليه السلام في الاستخلاف عندهم، لأنّهم زعموا أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يستخلف أحداً فباستخلافه يكون مخالفاً للنبي صلى الله عليه وآله وسلم عندهم، ومخالفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم توجب الطعن. وأيضاً فانّه خالف النبي صلى الله عليه وآله وسلم في استخلاف من عزله النبي عليه السلام، لأنّه استخلف عمر بن الخطاب، وقد كان النبي لم يولّه عملاً سوىٰ أنّه بعثه في خيبر فرجع منهزماً، وولّاه

(١) وفي (ت) وحدها: فوقى الله. وفي قوله الآتي: في استحقاقه للإمامة، وفي (ت) وحدها أيضاً: في استحقاقه الإمامة. وقوله الآتي: وخالف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في الاستخلاف عندهم باتفاق النسخ السبع كلّها. وفي المطبوعة: وخالف الرسول في الاختلاف عندهم. وفي قوله الآتي: مع علمهم بقصد البعد، باتفاق النسخ كلّها.

أمر الصدقات فشكاه العباس إلى النبي صلى الله عليه وآله فعزله وأنكرت الصحابة على أبي بكر ذلك حتى قال له طلحة: وليت علينا فظاً غليظاً.

قال: وفي التخلّف عن جيش أُسامةَ مع علمهم بقصد البعد وولّىٰ أُسامة عليهم فهو أُفضلُ وعليّ عليه السلام لم يُولِّ عليه أحداً وهو أفضلُ من أُسامة.

أقول: هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وهو أنّه خالف النبيّ صلى الله عليه وآله حيث أمره هو وعمر بن الخطاب وعثمان في تنفيذ جيش أُسامة[1] لأنّه صلى الله عليه وآله قال في مرضه حالاً بعد حال نفذوا جيش أُسامة، وكان الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك مع أنّهم عرفوا قصد النبي صلى الله عليه وآله، لأنّ غرضه بالتنفيذ من المدينة بُعد الثلاثة عنها بحيث لا يتوثبوا على الإمامة[2] بعد موت النبي صلى الله عليه وآله ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل علياً عليه السلام معه، وجعل النبي صلى الله عليه وآله أُسامة أمير الجيش وكان فيه أبوبكر وعمر وعثمان، فهو أفضل منهم وعلي عليه السلام أفضل من أُسامة، ولم يولِّ عليه أحداً فيكون هو عليه السلام أفضل الناس كافة.

قال: ولم يتولَّ[3] عملاً في زمانه وأعطاه سورةَ براءة فنزل جبرئيل فأمره بردِّه وأخذِ السورة منه وأن لا يقرأها إلاّ هو أو أحدٌ من أهل بيته فبعث بها علياً عليه السلام.

أقول: هذا طعن آخر على أبي بكر وهو أنّه لم يولّه النبي صلى الله عليه وآله عملاً في حياته أصلاً سوىٰ أنّه أعطاه سورة براءة وأمره بالحج بالناس فلمّا مضىٰ بعض الطريق نزل جبرئيل عليه السلام على النبي وأمره بردّه وأخذ السورة منه وأن لا يقرأها إلاّ هو عليه السلام أو أحدٌ من أهل بيته فبعث بها علياً عليه السلام وولاّه الحج بالناس، وهذا يدلّ على أنّ أبا بكر لم يكن أهلاً لإمارة الحج فكيف يكون أهلاً للإمامة بعده ولأنّ من

---

(١) باتفاق النسخ كلّها.

(٢) في (م) بحيث لا يتفشوا على الإمامة. وفي (د): بحيث لا يتوثقوا على الإمامة. وهذه تحريف لا يتوثبوا.

(٣) عبارة المتن هي مافي(م، ص) بلا اختلاف إلاّ أنّ العبارة في (م) جاءت: فنزل جبرئيل فأمر بردّه. وفي (ق ش ت ز د): إلاّ هو أو أحد من أهله.

لا يؤمن على أداء سورة في حياته عليه‌السلام كيف يؤمن على الإمامة بعد النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم.

قال: ولم يكن عارفاً بالأحكام حتى قطع يسارَ سارقٍ وأحرقَ بالنار ولن يعرف الكلالةَ ولا ميراثَ الجدّة واضطربَ في أحكامه ولم يحدَّ خالداً ولا اقتصَّ منه.

أقول: هذا طعن آخر في أبي بكر وهو أنّه لم يكن عارفاً بالأحكام فلا يجوز نصبه للإمامة، أمّا المقدمة الثانية فقد مرت، وأمّا الأُولى فلأنّه قطع سارقاً من يساره وهو خلاف الشرع وأحرق الفجائة السلمي بالنار وقد نهى النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عن ذلك وقال: لا يعذب بالنار إلاّ ربّ النار. وسئل عن الكلالة فلم يعرف مايقول فيها ثم قال: أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأً فمنّي ومن الشيطان، والحكم بالرأي باطل. وسألته جدّة عن ميراثها فقال: لا أجد لك شيئاً في كتاب الله ولا سنّة نبيّه ارجعي حتى أسأل[1] فأخبره المغيرة بن شعبة ومحمّد بن مسلمة أنّ النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله أعطاها السدس. واضطرب في كثير من الأحكام وكان يستفتي الصحابة فيها، وذلك يدلّ على قصور علمه وقلة معرفته. وقتل خالد بن الوليد مالك بن نويرة وواقع امرأته[2] ليلة قتله وضاجعها فلم يحدّه على الزنا ولا

(١) في النسخة الأُولى أعني(م) وكذا في النسخة الرابعة وهي (ق) باضافة الجلالة، اي ارجعي حتى أسأل الله فأخبره المغيرة بن شعبة... الخ. فهذه الاضافة ناصّة على أنّ كاتب النسختين كان من محبّيه أضاف الجلالة رفعاً لنقص ممدوحه وترفيعاً لمقامه ولم يرزق المحبّ المسكين فهم عبارة الكتاب بأنّ المغيرة بن شعبة ومحمّد بن مسلمة أخبراه بذلك، على أين هو والتفوّه بذلك.

المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بضم الميم وكسر الغين المعجمة كان موصوفاً بالدهاء، مذكور في رقم ٥٠٦٤ من أُسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير (ص٢٤٧ ج٥ ط دار الشعب بالقاهرة).

ومحمّد بن مَسْلَمة، هو محمّد بن مسلمة بن خالد بفتح الميم واللام وسكون مابينهما أخو محمود بن مسلمة الأنصاري، وهو مذكور في رقم ٤٧٦١ من أُسد الغابة (ص١١٢ ج٥). وفي نسخ كشف المراد قد حرّف محمّد بن مسلمة تارةً بمحمّد بن سلمة وأُخرى بمحمّد بن مسلم.

(٢) في (م ص): وواقع امرأته. وفي غيرهما: وتزوج امرأته. وفي تلخيص الشافي (ص٤٢٢ ←

قتله بالقصاص، وأشار عليه عمر[١] بقتله وعزله فقال: لا أغمد سيفاً شهره الله على الكفار.

قال: ودُفِنَ في بيت[٢] رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نَهَى اللهُ تعالى دخولَه في حياته بغير اذنٍ وبعث إلى بيت أمير المؤمنين عليه السلام لمّا امتنع من البيعة فأضْرَمَ فيه النارَ وفيه فاطمةُ والحسن والحسين وجماعةٌ من بني هاشم وردَّ عليه الحسنان لمّا بويع وندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام.

أقول: هذه مطاعن أُخر في أبي بكر وهو أنّه دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نهى الله تعالى عن الدخول إليه بغير اذن النبي صلى الله عليه وآله حال حياته فكيف بعد موته، وبعث إلى بيت أميرالمؤمنين عليه السلام لمّا امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمة والحسن والحسين وجماعة من بني هاشم وأخرجوا علياً عليه السلام كُرهاً وكان معه الزبير في البيت فكسروا سيفه وأخرجوه من الدار[٣] وضربت فاطمة عليها السلام فألقت جنيناً اسمه محسن.ولمّا بويع أبوبكر صعد المنبر فجاءه الحسنان عليهما السلام مع جماعة من بني هاشم وغيرهم وأنكروا عليه وقال له الحسن والحسين عليهما السلام: هذا مقام جدنا لست له أهلاً، ولمّا حضرته الوفاة قال: ليتني تركت بيت فاطمة لم أكشفه، وهذا يدل على خطائه في ذلك[٤].

قال: وأمر عمر برجم امرأةٍ حامل وأُخرىٰ مجنونة فنهاه عليٌّ عليه السلام فقال: لولا

← ط ١) إنّ خالداً قتل مالك بن نويرة وهو على ظاهر الإسلام، وضاجع امرأته من ليلته، وترك إقامة الحدّ عليه وزعم أنّه سيف من سيوف الله سلّه الله على أعدائه.

(١) أي أمره ودلّه عليه لأنّ الاشارة إذا كانت صلتها على تفيد هذا المعنى.

واعلم أنّ مطاعن أبي بكر مذكورة أيضاً في شرح ابن أبي الحديد على نهج البلاغة فراجع الجزءالسابع عشر من ذلك الشرح (ص٣٣٦ ـ ٣٤٩ ج ٢ من الطبع الحجري سنة ١٣٠٤).

(٢) المتن والشرح كلاهما موافقان لنسختي (م، ص) وهما أصح النسخ، وأُولاهما أقدمها.

(٣) كما في (م، ص) وفي (ش، ق، د، ز): فكسروا سيفه وأخرجوا من الدار من أخرجوا.

(٤) بل على...

عليٌّ لهلك عمر.

أقول: هذا طعن على عمر يمتنع معه الإمامة له وهو أنّ عمر أُتي اليه بامرأة قد زنت وهي حامل فأمر برجمها، فقال له عليّ عليه السلام: إن كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل فامسك، وقال: لولا عليّ لهلك عمر. وأُتي إليه بامرأة مجنونة قد زنت فأمر برجمها، فقال له عليّ عليه السلام: إنّ القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فامسك، وقال: لولا عليّ لهلك عمر. ومن يخفى عليه هذه الأُمور الظاهرة في الشريعة كيف يستحق الإمامة؟!

قال: وتشكّك في موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى تلا عليه أبو بكر[1]: ﴿إنّك ميّت وإنّهم ميتون﴾ فقال: كأنّي لم أسمع هذه الآية.

أقول: هذا طعن آخر وهو أنّ عمر لم يكن حافظاً للكتاب العزيز ولم يكن متدبّراً لآياته فلا يستحق الإمامة، وذلك أنّه قال عند موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم: والله ما مات محمّد حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم، فلمّا نبهه أبو بكر بقوله تعالى: ﴿إنّك ميّت وإنّهم ميتون﴾ وبقوله ﴿أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم﴾ قال: كأنّي ما سمعت بهذه الآية وقد أيقنت بوفاته.

قال: وقال: كلٌّ أفقهُ[2] من عمر حتى المخدرات، لَمّا مَنَعَ من المغالاة في الصداق.

أقول: هذا طعن آخر وهو أنّ عمر قال يوماً في خطبته: من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال، فقالت له امرأة: كيف تمنعنا ما أحلّه الله لنا في كتابه بقوله: ﴿وآتيتم إحداهن قنطاراً﴾ الآية، فقال عمر: كلٌّ أفقه من عمر حتى المخدرات في البيوت[3] ومن يشتبه عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للإمامة.

قال: وأعطى أزواجَ النبيّ صلى الله عليه وآله واقترض ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم.

---

(١) وفي (ت): حتى علمه أبو بكر. وفي الشرح: فلمّا نبّهه أبو بكر.

(٢) المتن والشرح متطابقان للنسخ كلّها. (٣) باتفاق النسخ كلّها.

أقول: هذا طعن آخر وهو أنّ عمر كان يعطي أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيت المال حتى كان يعطي عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم كلّ سنة وأخذ من بيت المال ثمانين ألف درهم فأنكروا عليه ذلك فقال: أخذته على جهة القرض. ومنع أهل البيت عليهم السلام الخمس الذي أوجبه الله تعالى لهم في الكتاب العزيز.

قال: وقضى في الجدّ مائةَ قضيّةٍ[١] وفضل في القسمة ومنع المتعتين.

أقول: هذه مطاعن أُخر وهو أنّ عمر غير عارف بأحكام الشريعة[٢] فقضى في الجدّ بمائة قضية وروي تسعين قضية، وهذا يدل على قلّة معرفته بالأحكام الظاهرة. وأيضاً فضل في القسمة والعطاء والواجب التسوية. وقال: (متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا أُنهي عنهما وأُعاقب عليهما) مع أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم تأسّف على فوات المتعة ولو لم تكن أفضل من غيرها من أنواع الحج لما فعل النبي عليه السلام ذلك، وجماعة كانوا قد ولدوا من المتعة في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وبعد وفاته ولو لم تكن سائغة لم يقع منهم ذلك.

قال: وحكم في الشورىٰ بضدّ الصواب.

أقول: هذا طعن آخر وهو أنّ عمر خالف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عندهم حيث لم يفوّض الأمر إلى اختيار الناس، وخالف أبابكر حيث لم ينصّ على إمام بعده ثمّ

---

(١) أي قضىٰ في ميراث الجدّ بمائة حكم مختلفة فكان يتلوّن ولم يدر الصواب، والعبارة المذكورة قد حرفت في النسخ المطبوعة بل وفي غير واحدة من المخطوطة أيضاً تحريفاً فاحشاً بهذه العبارة: وقضى في الحدّ بمائة قضيب، ثم على وزانها حرفت عبارات الشرح أيضاً. ففي تلخيص الشافي: وممّا طعنوا عليه أنّه كان يتلوّن في الأحكام حتى روي أنّه قضى في الجدّ سبعين قضية وروي مائة قضية (ص٤٣٨ ط ١) . وكذا في شرح ابن أبي الحديد على النهج في مطاعنه قال: الطعن السابع أنّه كان يتلوّن في الأحكام حتى روي أنّه قضىٰ في الجدّ بسبعين قضية وروي مائة قضية، ومطاعنه مذكورة في الجزء الثاني عشر من ذلك الشرح (ص ٨٠ ـ ٩٩ ج ٢ من الطبع المذكور آنفاً).

(٢) كما في النسخ كلّها إلاّ نسخة (ص) ففيها: وهو أنّه لم يكن عارفاً بأحكام الشريعة.

إنّه طعن في كلّ واحد ممن اختاره للشورىٰ وأظهر كراهية أن يتقلّد أمر المسلمين ميتاً كما تقلّده حيّاً، ثمّ تقلّده وجعل الامامة في ستة نفر ثمّ ناقض نفسه فجعلها في أربعة بعد الستة ثمّ في ثلاثة ثمّ في واحد فجعل إلى عبد الرحمٰن بن عوف الاختيار بعد أن وصفه بالضعف، ثمّ قال: «إن اجتمع عليّ وعثمان فالأمر كما قالاه وإن صاروا ثلاثة ثلاثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمٰن» لعلمه بعدم الاجتماع من عليّ وعثمان وعلمه بأنّ عبد الرحمٰن لا يعدل بها عن أخيه عثمان ابن عمه[1] ثمّ أمر بضرب أعناقهم إن تأخّروا عن البيعة ثلاثة أيام، وأمر بقتل من خالف الأربعة منهم أو الذين فيهم عبد الرحمٰن، وكيف يسوغ له قتل عليّ عليه السلام وعثمان وغيرهما

---

(١) وفي شرح ابن أبي الحديد على النهج: لعلمه بأنّ علياً وعثمان لايجتمعان، وأنّ عبد الرحمٰن لا يكاد يعدل بالأمر عن ختنه وابن عمه (الجزء الثاني عشر ص٩٢ ج٢ ط١). وفي الشافي: لعلمه بأنّ عبد الرحمٰن لايعدل بالأمر عن أخيه وابن عمه (ص٤٣٩ ط١). وفي (م): لا يعدل بها عن زوج أُخته عثمان ابن عمه.

وفي أول كتاب عثمان من وقائع الأقاليم السبعة من ناسخ التواريخ... أهل شورىٰ از نزد عمر بيرون شدند هركس طريق سراى خويش گرفت، عباس بن عبد المطلب با عليّ عليه السلام مى رفت، پس عليّ باعباس فرمود: سوگند باخداى كه اينكار از ما بيرون شد، عباس گفت: از كجا گويى؟ فرمود: مگر ندانستى سخن عمر راكه گفت از آنسوى رويد كه عبد الرحمٰن مى رود؟ عبد الرحمٰن پسر عمّ عثمان است وبا او سمت مصاهرت دارد چه أُم كلثوم دختر عقبة ابن أبي معيط كه بشرط زنى در سراى عبد الرحمٰن است با عثمان از جانب مادر خواهر است، وأروىٰ دختر كريز مادر عثمان ومادر أُم كلثوم است، وبزيادت رسول خداى ميان عثمان وعبد الرحمٰن عقد مواخات بست لاجرم او هرگز جانب عثمان را فرونگذارد ونگران او باشد (ج٢ ط١ ص٤٤٤ و٤٤٥).

وفي أُسد الغابة: عثمان بن عفّان بن أبي العاص، أُمّه أروى بنت كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس، وأُمّ أروى: البيضاء بنت عبد المطلب عمّة رسول الله صلى الله عليه وآله. فما في (م) لا يستقيم لأنّ عبد الرحمٰن كان زوج أُخت عثمان من قبل أُمّه لا بالعكس، وأمّا كون عثمان ختن عبد الرحمٰن فلأنّ الختن يطلق على كلّ من كان من قبل المرأة كما في صحاح الجوهري، فلا بأس بما في نسخة شرح النهج لابن أبي الحديد، وأمّا كونه أخاه فلأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله آخى بينهما.

وهما من أكابر المسلمين.

قال: وخَرَقَ كتابَ فاطمةَ عليها السلام.

أقول: هذا طعن آخر وهو أنّ فاطمة عليها السلام لمّا طالت المنازعة بينها وبين أبي بكر ردّ أبو بكر عليها فدكاً وكتب لها بذلك كتاباً، فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصّت قصتها، فأخذ منها الكتاب وخرقه فدعت عليه ودخل علىٰ أبي بكر وعاتبه علىٰ ذلك فاتفقا على منعها عن فدك.

قال: وولّىٰ عثمانُ مَن ظهرَ فسقُه حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا.

أقول: هذا طعن على عثمان وهو أنّه ولّى أُمور المسلمين مَن ظهرَ منه الفسق والخيانة وقسّم الولايات بين أقاربه، وقد كان عمر حذّره وقال له: إذا ولّيت هذا الأمر فلا تسلط آل أبي معيط على رقاب المسلمين، وصدق عمر فيه في قوله إنّه كلّف بأقاربه واستعمل الوليد بن عقبة[1] حتى ظهر منه شرب الخمر وصلّى بالنّاس وهو سكران. واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ماأخرجه به أهل الكوفة عنها. وولّى عبدالله بن أبي سرح مصر حتى تظلّم منه أهلها وكاتب ابن أبي سرح أن يستمرّ على ولايته سرّاً بخلاف ما كتب اليه جهراً وأمره بقتل محمّد بن أبي بكر وولّى معاوية الشام فأحدث من الفتن ماأحدث.

قال: وآثَرَ أهلَه بالأموال.

أقول: هذا طعن آخر على عثمان هو أنّه كان يؤثر أهل بيته وأقاربه بالأموال العظيمة من بيت مال المسلمين، فانّه دفع إلى أربعة نفر من قريش أربعمائة ألف

---

(١) الوليد بن عقبة بالقاف ابن أبي معيط بالتصغير، وعتبة بالتاء محرفة وتقدّم بيان التحريف في المقدمة عند ذكر نماذج التحريف في رقم ي.

ثمّ إنّ مطاعن عثمان مذكورة في الجزء الثالث من شرح ابن أبي الحديد على النهج (ص١٢٩ـ ١٤٢ ج١ من الطبع المذكور). والمجلد الثاني من تكملة منهاج البراعة قد تصدّى لعرض كثير منها مع ذكر مصادرها واشارات تاريخية ودينية في ذلك.

دينار حيث زوّجهم بناته، ودفع إلى مروان[١] ألف ألف درهمٍ حين فتح أفريقية ومن قبله كان يعطي بقدر الاستحقاق ولا يتخطّى الأجانب الى الأقارب.

قال: وحَميٰ لِنفسِه.

أقول: هذا طعن آخر وهو أنّ عثمان حميٰ الحمي لنفسه عن المسلمين ومنعهم عنه، وذلك منافٍ للشرع لأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم جعل الناس في الماء والكلاء والنار شرعاً سواء.

قال: ووقع منه أشياءُ منكرةٌ في حقّ الصحابة فضرب ابنَ مسعودٍ حتى مات وأحرقَ مصحفَه وضرب عمّاراً حتى أصابه فتقٌ وضرب أباذر ونفاه إلى الربذة.

أقول: هذا طعن آخر وهو أنّ عثمان ارتكب من الصحابة ما لا يجوز وفعل بهم مالا يحل، فضرب ابن مسعود حتى مات عند إحراقه المصاحف وأحرق مصحفه وأنكر عليه قراءته، وقد قال صلى الله عليه وآله: من أراد أن يقرأ القرآن غضاً فليقرأ بقراءة ابن مسعود[٢]، وكان ابن مسعود يطعن في عثمان ويكفّره. وضرب عمّار ابن ياسر حتى صار به فتق وكان يطعن في عثمان وكان يقول: قتلناه كافراً. واستحضر أباذر من الشام لهوى معاوية وضربه ونفاه إلى الربذة مع أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان مقرباً لهؤلاء الصحابة وشاكراً لهم.

قال: وأسقط القودَ[٣] عن ابن عمر والحدَّ عن الوليد مع وجوبهما.

أقول: هذا طعن آخر وهو أنّ عثمان كان يترك الحدود ويعطلها ولا يقيمها لأجل هوى نفسه، ومثل هذا لا يصلح للإمامة فانّه لم يقتل عبدالله بن عمر لمّا قتل الهرمزان بعد اسلامه، ولمّا ولّيٰ أميرالمؤمنين عليه السلام طلبه لإقامة القصاص عليه

---

(١) كما في (م) وفي النسخ الأُخرى: دفع الى مروان ألف ألف لأجل فتح أفريقية.

(٢) وفي النسخ الأُخرى غير (ص): فليقرأ بقراءة ابن أُمّ عبد. وفي (ص): فليقرأ بقراءة ابن أُمّ عبد يعني ابن مسعود.

(٣) المتن والشرح موافقان للنسخ كلّها إلاّ في (ش ز) ففيهما: لا تبطل حدود الله وأنا حاضر.

فلحق بمعاوية، ولمّا وجب على الوليد بن عقبة حدّ الشرب أراد أن يسقطه عنه فحدّه عليّ عليه السلام وقال: لا يبطل حدّ الله وأنا حاضر.

قال: وخذله الصحابةُ حتى قُتِلَ، وقال أميرالمؤمنين عليه السلام: الله قتله ولم يُدفَن إلاّ بعد ثلاثة أيام[١] وعابوا غيبتَه عن بدرٍ وأُحدٍ والبيعةِ.

أقول: هذه مطاعن أُخر في عثمان وهو أنّ الصحابة خذلوه حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع عنه، فلولا علمهم باستحقاقه لذلك وإلاّ لَما ساغ لهم التأخر[٢] عن نصرته. وقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله قتله، وتركوه بعد القتل ثلاثة أيام ولم يدفنوه، وذلك يدلّ على شدّة غيظهم عليه وافراطهم في الحنق لما أصابهم من ضرره وظلمه وعابت الصحابة عليه غيبته عن بدر وأُحد ولم يشهد بيعة الرضوان.

المسألة السابعة
في أنّ علياً عليه السلام أفضل من الصحابة

قال: وعليٌّ عليه السلام أفضلُ لكثرة جهاده وعظم بلائِه في وقائع النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأجمعها ولم يبلغ أحدٌ درجتَه في غزاة بدرٍ وأُحدٍ ويوم الأحزاب وخيبر وحنين وغيرها.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال عمر وعثمان وابن عمر وأبو هريرة من الصحابة: إنّ أبابكر أفضل من عليّ عليه السلام، وبه قال من التابعين الحسن البصري وعمرو بن عبيد وهو اختيار النظّام وأبي عثمان الجاحظ. وقال الزبير وسلمان والمقداد وجابر بن عبدالله وعمّار وأبو ذر وحذيفة من الصحابة: إنّ علياً عليه السلام

---

(١) كما في (ص). والنسخ الأُخرى كلّها: بعد ثلاث وعابوا. وفي الامامة والسياسة للدينوري: ثمّ احتملوه على باب ليلاً وانطلقوا مسرعين ويسمع من وقع رأسه على اللوح طق طق (ج ١ ص ٤٥ ط مصر).

(٢) باتفاق النسخ كلّها. أي فلولا علمهم باستحقاقه لذلك من الخذلان والقتل لما خذلوه حتى قتل، وإلاّ لما ساغ لهم التأخر عن نصرته.

أفضلُ، وبه قال في التابعين عطاء ومجاهد وسلمة بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة[١] والشيعة بأجمعهم وأبي عبد الله البصري. وتوقّف الجبائيان وقاضي

---

(١) كذا في جميع النسخ إلاّ نسخة (م) وكذا في ابتداء شرح ابن أبي الحديد على النهج حيث قال: وقال البغداديون قاطبة قدماؤهم ومؤخروهم كأبي سهل بشر بن المعمّر، وأبي موسى عيسى بن صبيح، وأبي عبدالله جعفر بن مبشّر، وأبي جعفر الاسكافي، وأبي الحسين الخياط، وأبي القاسم عبدالله بن محمود البلخي وتلامذته: إنّ علياًعليه‌السلام أفضل من أبي بكر... الخ (ص ٣ ط ١ ج ١ الحجري).
وقال في انتهاء شرحه عليه عند قولهعليه‌السلام: يهلك فيّ رجلان محبٌّ مُطر وباهت مفتر، ماهذا لفظه (ص ٤٩١ ج ٢ من الطبع الحجري): والحاصل أنّا لم نجعل بينهعليه‌السلام وبين النبيصلى‌الله‌عليه‌وآله إلاّ رتبة النبوّة وأعطيناه كلّ ماعدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه ـ إلى أن قال: ـ والقول بالتفضيل قول قديم قد قال به كثير من الصحابة والتابعين، فمن الصحابة عمّار والمقداد وأبو ذر وسلمان وجابر بن عبدالله وأُبيّ بن كعب وحذيفة وبريدة وأبو أيوب وسهل بن حنيف وعثمان بن حنيف وأبو الهيثم بن التيهان وخزيمة بن ثابت وأبو الطفيل عامر بن واثلة والعباس بن عبد المطلب وبنوه وبنو هاشم كافة وبنو المطلب كافة، وكان من بني أُمية قوم يقولون بذلك منهم خالد بن سعيد بن العاص ومنهم عمر بن عبد العزيز ـ الى أن قال: ـ
فأمّا من قال بتفضيله على الناس كافة من التابعين فخلق كثير كأُويس القرني وزيد بن صوحان وصعصعة أخيه وجندب الخير وعبيدة السلماني وغيرهم ممن لا يحصى كثرة ولم تكن لفظة الشيعة تعرف في ذلك العصر إلاّ لمن قال بتفضيله ولم تكن مقالة الإمامية ومن نحا نحوها من الطاعنين في إمامة السلف مشهورة حينئذٍ على هذا النحو من الاشتهار فكان القائلون بالتفضيل هم المسمّون الشيعة وجميع ماورد من الآثار والأخبار في فضل الشيعة وأنّهم موعودون بالجنّة فهؤلاء هم المعنيّون به دون غيرهم. قال: ولذلك قال أصحابنا المعتزلة في كتبهم وتصانيفهم نحن الشيعة حقاً فهذا القول هو أقرب الى السلامة وأشبه بالحق من القول المقتسمين طرفي الافراط والتفريط إن شاءالله، انتهى كلام ابن أبي الحديد.
وفي نسخة (م) وحدها: وهو اختيار البغداديين من المعتزلة كافة.
أقول: ومن المعتقدين بأنّ علياً أميرالمؤمنينعليه‌السلام أفضل من أبي بكر وغيره، الشيخ العارف مجدود بن آدم السنائي الغزنوي حيث قال في قصيدته النونية في ذلك (ص ١٠٠ من الطبع الحجري من ديوانه):

كار عاقل نيست در دل مهردلبرداشتن	جان نگين مُهر مهرشاخ بى برداشتن
تا دل عيسى مريم باشد اندربند تو	كى روا باشد دل اندر سُمّ هر خر داشتن

←

→ يوسف مصری نشسته باتو در هر انجمن — زشت باشد چشم را در نقش آذر داشتن
احمد مرسل نشسته کی روا دارد خرد — دل اسیر سیرت بوجهل کافر داشتن
بحر پر کشتیاست لیکن جمله در گرداب خوف — بی سفینه نوح نتوان چشم معبرداشتن
گرنجات دین ودل خواهی همی تا چند از این — خویشتن چون دائره بیپا وبی سرداشتن
من سلامت خانه نوح نبی بنمایمت — تاتوانی خویشتن را ایمن از شرداشتن
شومدینه علم را درجوی پس دروی خرام — تا کی آخر خویشتن چون حلقه بردرداشتن
چون همی دانی که شهر علم را حیدر دراست — خوب نبود جز که حیدرمیر ومهتر داشتن
کیرواباشد به ناموس وحیل درراه دین — دیو را برمسند قاضی اکبر داشتن
من چه گویم توچه دانی مختصر عقلی بود — قدرخاك افزون تر از گوگرد احمر داشتن
از تو خود چون میپسندد عقل نابینای تو — پارگین را قابل تسنیم وکوثرداشتن
مرمرا باورنکو نايد زروی اعتقاد — حق زهرا بردن ودين پيمبر داشتن
آن که اورا برسر حیدر همیخوانی امیر — کافرم گرمی تواند کفش قنبر داشتن
تا سلیمان وارباشد حیدراندر صدر ملك — زشت باشد دیورا برتارك افسر داشتن
خضر فرّخ پی دلیلی را میان بسته چوکلك — جاهلی باشد ستور لنگ رهبر داشتن
چون درخت دین بباغ شرع هم حیدر نشاند — باغبانی زشت باشد جز که حیدرداشتن
از گذشت مصطفی مجتبی جز مرتضی — عالم دین را نیارد کس معمّر داشتن
هشت بستانرا کجا هرگز توانی یافتن — جز به حبّ حیدر وشبير وشبرّ داشتن
گر همی مؤمن شماری خویشتن را بایدت — مهر زرّ جعفری بردین جعفر داشتن

الى آخر أبيات القصيدة وهي كثيرة وفي ديوانه مسطورة، وسبب انشائه هذه القصيدة هو أنّ السلطان سنجر بعد وفاة أبيه ملكشاه كتب اليه وطلب منه معرفة الدين الحق الالهي فأنشأها وأرسلها اليه وقال فيها مخاطباً له:

از پس سلطان ملكشه چون نمی داری روا — تاج وتخت پادشاهی جزکه سنجرداشتن
از پس سلطان دین پس چون رواداری همی — جزعلی وعترتش محراب ومنبر داشتن

وراجع في ذلك المجلس السادس من مجالس المؤمنين للقاضي السعيد نورالله الشهيد نوّرالله نفسه ورمسه (ص ٢٩٤ ط الحجري).

ثم إنّ لهذا المتمسّك بذيل ولاية الوصي مذهباً آخر تفرّد به وهو أنّه لا يقول بذلك التفضيل أبداً ولا يتفوّه به قطّ. وذلك لأنّ التفضيل شرطه مشاركة الطرفين في صفات الفضيلة وتجانسهما في جميع المقايسات إلاّ أنّ أحدهما في تلك الصفات أفضل من الآخر كما ينبئك
←

القضاة: قال أبو علي الجبائي: إن صحّ خبر الطائر فعليٌّ أفضل، ونحن نـقول: إنّ الفضائل إمّا نفسانية أو بدنية وعليّ عليه السلام كان أكمل وأفضل من باقي الصحابة فيهما، والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنّف رحمه الله: الأول أنّ علياً عليه السلام كان أكثر جهاداً وأعظم بلاءً في غزوات النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأجمعها ولم يبلغ أحد درجته في ذلك: منها في غزاة بدر وهي أول حرب امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين، فقتل عليّ عليه السلام الوليد بن عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة(١) ثمّ العاص بن سعيد بن العاص

← عن هذه الدقيقة قوله علت كلمته: ﴿تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض﴾ (البقرة ٢٥٤) وقوله: ﴿ولقد فضّلنا بعض النبيين على بعض﴾ (الاسراء٢٢) ونحوهما من آيات أُخرىٰ، فحيث إنّ التشارك والتجانس شرط في المقايسة فلا يقاس الخط بالنقطة، ولا السطح بالخط، ولا الجسم بالسطح، ولا النور بالظلمة، ولا العلم بالجهل، ولا الحق بالباطل، ولا المعصوم بغير المعصوم. ولست أدري أيّ مشاركة بين الوصي أميرالمؤمنين علي عليه السلام وبين الثلاثة في العصمة التي اختصّ هو بها دون غيره من الصحابة؟! وأيّ مجانسة بينه وبينها في الفضائل القرآنية والحقائق العقلية الملكوتية وقد كان عليه السلام بين الصحابة المعقول بين المحسوس، وعدل النبيّ إلاّ درجة النبوّة، وما سبقه الأوّلون إلاّ بفضل النبوّة ولا يدركه الآخرون. وأين الذرّة من المجرّة، والحصباء من الشعرىٰ، ونار الحباحب من نور البيضاء حتى يتفوّه بذلك التفضيل؟! أرأيت هل تجوّز التفوّه بتفضيل رسول الله صلى الله عليه وآله على أبي بكر بأن تقول: كان هو أفضل من أبي بكر كما تجوّز القول بأنـه عليه السلام أفضل الأنبياء والمرسلين. وإنّما منزلة الذي كان عدله إلّا بفضل النبوّة، هي هكذا بلا دغدغة ولا مراء. فشرط المناسبة في المقايسة يوجب مقايسته عليه السلام مع سائر الأنبياء وقاطبة الأوصياء والأولياء الكاملين لا مع آحاد الرعية وغاغة الناس، ألا ترى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لمّا واخىٰ بين الصحابة وقرن كلّ شخص الى مماثله في الشرف والفضيلة واخاه عليه السلام من دون الصحابة. وأنـه صلى الله عليه وآله وسلم قال: من أحبّ أن ينظر الى آدم في علمه، والى نوح في تقواه، والى إبراهيم في حلمه، والى موسى في هيبته، والى عيسى في عبادته فلينظر الى عليٍّ بن أبي طالب، رواه البيهقي عن النبي صلى الله عليه وآله. فالوصي عليه السلام كان مساوياً للأنبياء المتقدمين.

(١) ولكن الرواية جاءت في السيرة لابن كثير هكذا... فحمى عند ذلك عتبةبن ربيعة، وأراد أن يظهر شجاعته، فبرز بين أخيه شيبة وابنه الوليد، فلمّا توسطوا بين الصفّين دعوا الى البراز ـ الى أن قال:ـ فقال النبي صلى الله عليه وآله: «قم ياعبيدة بن الحارث، وقم ياحمزة، وقم ياعلي» ـ الى قوله: ـ فبارز عبيدة ـ وكان أسنّ القوم ـ عتبة، وبارز حمزة شيبة، وبارز عليٌّ الوليد بن عتبة، ←

ثمّ حنظلة بن أبي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثمّ نوفل بن خويلد وكان شجاعاً وسأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يكفيه أمره فقتله عليّ عليه السلام ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين المقتولين(١) والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة مسوّمين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت الراية في يد عليّ عليه السلام.

ومنها في غزاة أُحد جمع له الرسول صلى الله عليه وآله بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن أبي طلحة وكان يسمّى كبش الكتيبة فقتله عليّ عليه السلام فأخذ الراية غيره فقتله عليه السلام ولم يزل يقتل واحداً بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد بأصحابه(٢) على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس

← فامّا حمزة فلم يُمهل شيبة أن قتله، وأمّا عليٌّ فلم يمهل الوليد أن قتله، واختلف عبيدة وعتبة بينهما بضربتين، كلاهما أثبت صاحبه، وكرّ حمزة وعليّ بأسيافهما على عتبة فدفّفا عليه، واحتملا صاحبهما فحازاه الى أصحابهما (ج ٢ ص ٤١٣ ط مصر).

والغرض من النقل أنّ قاتل شيبة بن ربيعة كان حمزة عليه السلام لا أمير المؤمنين عليّ عليه السلام فانّه كان قاتل ابن أخيه الوليدبن عتبة.

(١) كما في (ص) وحدها وهو الصواب والنسخ الأُخرى عارية عن الوصف أعني المقتولين.

قال اليعقوبي في تاريخه (ص٣٣ ج ٢٢ ط النجف) في نقل وقعة بدر العظمى: وأقبلت قريش مستعدّةً لقتال رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم وعدّتهم ألف رجل، وقيل: تسعمائه وخمسون، انتهى.

وفي السيرة النبوية لابن هشام (ص٧٠٦ ج ١ ط مصر): جميع من شهد بدراً من المسلمين ثلاث مائة رجل وأربعة عشر رجلاً ـ الى أن قال (ص ٧١٤) :ـ إنّ قتلى بدر من المشركين كانوا سبعين رجلاً، والأسرى كذلك، وهو قول ابن عباس وسعيد بن المسيب. وفي كتاب الله تبارك وتعالى: ﴿أوَ لمّا أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها﴾ يقوله لأصحاب أُحد ـ وكان من استشهد منهم سبعين رجلاً ـ يقول: قد أصبتم يوم بدر مثلَيْ من استشهد منكم يوم أُحد، سبعين قتيلاً وسبعين أسيراً، وأنشدني أبو زيد الأنصاري لكعب بن مالك:

فأقام بالعَطَن المُعَطَّن منهم ... سبعون، عتبة منهم والأسود

يعني قتلى بدر، انتهى باختصار.

والغرض من النقل أنّ الصحيح هو مااخترناه من (ص)، وعبارة النسخ الخالية عن الوصف المذكور لا توافق الواقع.

(٢) وفي (م ص): وأصحابه.

عنه سوى عليّ عليه السلام فنظر اليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد إفاقته وقال له:اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان أكثر المقتولين منه عليه السلام .

ومنها يوم الأحزاب وقد بالغ في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ودّ وكان بطل المشركين ودعا إلى البراز مراراً فامتنع عنه المسلمون وعليّ عليه السلام يروم مبارزته والنبي صلى الله عليه وآله وسلم يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين، فلمّا رأى امتناعهم أذن له وعمّمه بعمامته ودعا له. قال حذيفة: لمّا دعا عمرو إلى المبارزة أحجم المسلمون عنه كافة ماخلا علياً عليه السلام فانّه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم أعظم أجراً من عمل أصحاب محمّد صلى الله عليه وآله وسلم إلى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي عليّ عليه السلام ، وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : لضربة عليّ خير من عبادة الثقلين.

ومنها في غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه، فانّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم حصر حصنهم بضعة عشر يوماً وكانت الراية بيد عليّ عليه السلام فأصابه رمد فسلّم النبي صلى الله عليه وآله وسلم الراية إلى أبي بكر مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها الغد إلى عمر ففعل مثل ذلك فقال عليه السلام : لأُسلّمن الراية غداً إلى رجل يحبّه الله ورسوله ويحبّ الله ورسوله، كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح علىٰ يده، فلمّا أصبح قال: ائتوني بعليّ، فقيل: به رمد، فتفل في عينه[١] ودفع الراية اليه فقتل مرحباً فانهزم أصحابه وغلقوا الأبواب ففتح عليّ عليه السلام الباب واقتلعه وجعله جسراً على الخندق وعبروا وظفروا، فلمّا انصرفوا أخذه بيمينه ودحاه أذرعاً وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلاً وقال عليه السلام : والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية .

ومنها في غزاة حنين وقد سار النبي صلى الله عليه وآله وسلم في عشرة آلاف فارس من المسلمين فتعجب أبو بكر من كثرتهم وقال: لن نغلب اليوم من قلة[٢] فانهزموا

---

(١) كما في (ش م ز د) وفي (ق ص): في عينيه.

(٢) كما في أول باب غزاة حنين من سادس البحار ط ١: إنّ بعضهم حين رأى المسلمين لن ←

بأجمعهم ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم سوى تسعة نفر عليّ عليه السلام والعباس وابنه الفضل وأبو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبدالله بن الزبير وعتبة ومُعتّب ابنا أبي لهب، فخرج أبو جرول فقتله عليّ عليه السلام فانهزم المشركون وأقبل المسلمون بعد نداء النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصافّوا العدو فقتل عليّ عليه السلام أربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون، وغير ذلك من الوقائع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها أرباب السير وكانت الفضيلة في ذلك بأجمعه[1] لعليّ عليه السلام وإذا كان أكثر جهاداً كان أفضل من غيره وأكثر ثواباً.

قال: ولأنّه أعلمُ[2] لقوة حدسِه وملازمته للرسول عليه وآله السلام ورجعتِ الصحابةُ اليه في أكثر الوقائع بعد غلطهم، وقال النبي عليه وآله السلام: أقضاكم عليّ، واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه وأخبر هو عليه السلام بذلك.

أقول: هذا هو الوجه الثاني في بيان أنّ علياً عليه السلام أفضل من غيره، وهو أنّه عليه السلام أعلم من غيره فيكون أفضل، أمّا المقدمة الأُولى فيدل عليها وجوه:

الأول: أنّه عليه السلام كان شديد الذكاء في غاية قوة الحدس، ونشأ في حجر رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم ملازماً له مستفيداً منه والرسول صلى الله عليه وآله وسلم كان أكمل الناس وأفضلهم، ومع حصول القبول التام والمؤثر الكامل يكون الفعل أقوى وأتمّ وبالخصوص وقد مارس المعارف الالهية من صغره، وقد قيل: إنّ العلم في الصغر كالنقش في الحجر وهذا برهان لمّي.

الثاني: أنّ الصحابة كانت تشتبه الأحكام عليهم وربما أفتى بعضهم بالغلط وكانوا يراجعونه في ذلك، ولم ينقل أنّه عليه السلام راجع أحداً منهم في شيء البتة، وذلك يدلّ على أنّه أفضل من الجماعة فانّه نقل عن أبي بكر أنّ بعض اليهود لقيه

← نغلب اليوم من قلة. وكذا في (م ص ز د) وفي (ش) وحدها: لن نغلب القوم من قلة.

(١) كما في (م) والنسخ الأُخرى كلّها: وكانت الفضيلة بأجمعها في ذلك.

(٢) المتن مطابق للنسخ كلّها إلاّ أنّ العبارة في (م) جاءت: «وشدة ملازمته للنبيّ» مكان «شدّة ملازمته للرسول».

فقال له: أين الله تعالى، فقال: على العرش، فقال اليهودي: خلت الأرض منه حيث اختص ببعض الأمكنة، فانصرف اليهودي مستهزئً بالاسلام فلقيه عليّ عليه السلام فقال له: إنّ الله أيّن الأين فلا أين له... إلى آخر الحديث، فأسلم على يده. وسئل عن الكلالة والأب فلم يعرف ما يقول حتى أوضح عليّ عليه السلام الجواب. وسئل عمر عن أحكام كثيرة[1] فحكم فيها بضدّ الصواب فراجعه فيها عليّ عليه السلام فرجع إلى قوله، كما نقل عنه من اسقاط حدّ الشرب عن قدامة لما تُلِيَ عليه قوله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾ فقال عليّ عليه السلام: الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يستحلّون محرّماً، وأمره بردّه واستتابته فإن تاب فاجلده وإلاّ فاقتله، فتاب ولم يدر عمر كم يحدّه[2] فأمره عليه السلام بحدّه ثمانين. وأمر عمر برجم مجنونة زنت فردّه عليه السلام بقوله: رفع القلم عن المجنون حتى يفيق، فقال: لولا علي لهلك عمر. وولدت امرأة لستة أشهر فأمر عمر برجمها، فقال له عليه السلام: إنّ أقلَّ الحمل ستة أشهر بقوله تعالى: ﴿وفصاله في عامين﴾ وقوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾.وأمر عمر برجم حامل فقال له عليّ عليه السلام: إن كان لك سبيل عليها فليس لك على ما في بطنها سبيل، فامتنع؛ وغير ذلك من الوقائع الشهيرة[3].

الثالث: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حقه: أقضاكم عليّ، والقضاء يستلزم العلم فيكون أفضل منهم.

الرابع: استناد العلماء بأسرهم اليه، فانّ النحو مستند اليه وكذا أُصول المعارف الإلهية وعلم الأُصول[4] فانّ أبا الحسن الأشعري تلميذ أبي علي الجبائي من

---

(١) وفي (م) فقط: عن أشياء كثيرة.

(٢) كما في النسخ كلّها، وأمّا ما في المطبوعة من زيادة «وقال عليه السلام» بعد «واستتابته» فيشبه أن تكون تعليقة أُدرجت في الكتاب.

(٣) كما في (م ص) وفي غيرهما: من الوقائع الكثيرة.

(٤) وفي (ص) وحدها: وكذا أُصول الفقه وعلم أُصول المعارف الإلهية.

المعتزلة وكافة المعتزلة ينتسبون اليه ويدّعون أخذ معارفهم منه، وأهل التفسير رجعوا إلى ابن عباس فيه وهو تلميذ عليّ عليه السلام والفقهاء ينتسبون اليه والخوارج مع بعدهم عنه[1] ينتسبون إلى أكابرهم وهم تلامذة عليّ عليه السلام.

الخامس: أنّه عليه السلام أخبر بذلك في عدة مواضع كقوله: سلوني[2] عن طرق السماء فانّي أعرف بها من طرق الأرض، وقال: والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم.

وذلك يدلّ على كمال معرفته بجميع هذه الشرائع، وبالجملة فلم ينقل عن أحد من الصحابة ولا عن غيرهم ما نقل عنه من أُصول العلم.

قال: ولقوله تعالى: ﴿وأنفسنا﴾

أقول: هذا هو الوجه الثالث الدال على أنّه عليه السلام أفضل من غيره، وهو قوله تعالى: ﴿فَقُلْ تعالَوا ندعُ أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسَنا وأنفسَكم﴾، واتفق المفسّرون كافة على أنّ الأبناء إشارة إلى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء إشارة إلى فاطمة عليها السلام والأنفس إشارة إلى عليّ عليه السلام، ولا يمكن أن يقال: إنّ نفسيهما واحدة فلم يبق المراد من ذلك إلاّ المساوي[3] ولا شكّ في أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أفضل الناس فمساويه كذلك أيضاً.

قال: ولكثرة سخائه على غيره.

أقول: هذا وجه رابع يدل على أنّ علياً عليه السلام أفضل من غيره وهو أنّه كان أسخى الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى أنّه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاوياً هو وإياهم ثلاثة أيام[4] حتى أنزل الله تعالى في حقهم ﴿ويطعمون الطعام على

---

(١) وفي (م) مع بعد عنهم.

(٢) كما في (ش). والنسخ الأُخرى كلّها: اسألوني. وفي (ق) كتبت فوق اسألوني، لفظة بخطّه.

(٣) وفي (م) وحدها: إلاّ التساوي.

(٤) كذا في جميع النسخ بالاتفاق.

حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً﴾ وتصدّق مرة أُخرى بجميع مايملكه وقد كان حينئذٍ يملك أربعة دراهم لا غير فتصدّق بدرهمٍ ليلاً وبدرهمٍ نهاراً وبدرهمٍ سراً وبدرهمٍ علانيةً فأنزل الله تعالى في حقه ﴿الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية﴾ وكان يعمل بالأُجرة ويتصدّق بها ويشدّ على بطنه الحجر من شدّة الجوع، وشهد له بذلك أعداؤه فضلاً عن أوليائه، قال معاوية: لو ملك عليّ بيتاً من تبر وبيتاً من تبن لانفد تبره قبل تبنه ولم يخلف شيئاً أصلاً، وقال: يا بيضاء ويا صفراء غرّي غيري، وكان يكنس بيوت الأموال ويصلّي فيها مع أنّ الدنيا كانت بيده.

قال: وكان أزهدَ الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلّم .

أقول: هذا هو الوجه الخامس، وتقريره أنّ عليّاً عليه السلام كان أزهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيكون أفضل من غيره، بيان المقدمة الأُولى ما نقل بالتواتر عنه أنّه عليه السلام كان سيد الابدال واليه تشدّ الرحال في معرفة الزهد والتسليك فيه وترتيب أحوال الرياضيات وذكر مقامات العارفين، وكان أخشن الناس مأكلاً وملبساً ولم يشبع من طعام قطّ، قال عبيدالله بن أبي رافع: دخلت عليه يوماً فقدم جراباً مختوماً فوجدنا فيه خبز شعير يابساً مرضوضاً فأكل منه، فقلت ياأميرالمؤمنين: كيف تختمه، فقال: خفت هذين الولدين يلتانه بزيت أو سمن. وهذا شيء اختصّ به عليّ عليه السلام لم يشاركه فيه غيره ولم ينل أحد بعض درجته، وكان نعلاه من ليف ويرقّع قميصه بجلد تارةً وبليف أُخرى، وقلّ أن يأتدم فان فعل فبالملح أو بالخل فان ترقى فبنبات الأرض فان ترقى فبلبن، وكان لا يأكل اللحم إلاّ قليلاً ويقول: لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان، وطلّق الدنيا ثلاثاً، والمقدمة الثانية ظاهرة.

قال: وأعبدَهم.

أقول: هذا وجه سادس، وتقريره أنّ علياً عليه السلام كان أعبد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ومنه تعلم الناس صلاة الليل واستفادوا منه ترتيب النوافل

والدعوات، وكانت جبهته كثفنة البعير[١] لطول سجوده، وكان يحافظ على النافلة حتى أنّه بسط له بين الصفين نطع ليلة الهرير فصلّى عليه السلام النافلة والسهام تقع بين يديه وإلى جوانبه، وكانوا يستخرجون النصول[٢] من جسده وقت الصلاة لالتفاته بالكلّية الى الله تعالى حتى لا يبقى له التفات إلى غيره.

---

(١) في (ص) وحدها: كركبة البعير، والنسخ الأُخرى كلّها: كثفنة البعير.

(٢) قال السيد الجزائري في الأنوار النعمانية (ص ٣٠٠ ط الحاج موسى): نور في الحب ودرجاته ـ الى قوله:ـ العشق هو الافراط في المحبة، واشتقاقه من العشقة وهي نبت يلتف على الشجرة من أصلها الى فرعها فهو محيط بها كما أنّ العشق محيط بمجامع القلب. وأمّا اشتغال النفس بهذه المرتبة عن قواها الشهوانية وعن النوم فانّما جاء من فرط نار المحبة الكامنة في القلب، الشاغلة له عمّا عداه حتى أنّه في هذه الحالة ربّما شغل قلبه وحسّه عن آلام البدن وأوجاعها. وهذه الحالة قد كانت في الحبّ الحقيقي وذلك أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام لمّا كانت النصال تلج في بدنه الشريف من الحروب كان الجراح يخرجها منه اذا اشتغل بالصلاة لعدم إحساسه بها ذلك الوقت لاشتغال قلبه بعالم القدس وملك الجبروت، انتهى باختصار.

وقد أجاد العارف الجامي في المقام نظماً حيث قال:

شير خدا شاه ولايت عليّ — صيقلى شرك خفي وجليّ
روز أُحد چون صف هيجا گرفت — تير مخالف به تنش جا گرفت
غنچه پيكان بگل او نهفت — صد گل محنت زگل او شكفت
روى عبادت سوى محراب كرد — پشت بدرد سراصحاب كرد
خنجر الماس چوبنداختند — چاك بتن چون گلشن انداختند
غرقه بخون غنچه زنگارگون — آمد از آن گلشن احسان برون
گل گل خونش بمصلّى چكيد — گشت چو فارغ زنماز آن بديد
اين همه گل چيست ته پاى من — ساخته گلزار مصلاّى من
صورت حالش چونمودند باز — گفت كه سوگند به داناى راز
كز الم تيغ ندارم خبر — گرچه زمن نيست خبر دارتر
طاير من سدرة نشين شد چه باك — گر شودم تن چو قفس چاك چاك
جامى از آلايش تن پاک شو — در قدم پاك روان خاك شو
شايد از آن خاك بگردى رسى — گرد شكافى وبمردى رسى

قال: وأحلمَهم.

أقول: هذا وجه سابع وهو أنّ علياًعليه السلام كان أحلم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقابل أحداً بإساءتِهِ، فعفىٰ عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان شديد العداوة له عليه السلام، وعفا عن عبدالله بن الزبير لما استأسره[1] يوم الجمل وكان يشتمهعليه السلام ظاهراً، وقالعليه السلام: لم يزل الزبير رجلاً منّا أهل البيت حتى شَبّه عبدالله، وعفا عن سعيد بن العاص وكان عدواً لهعليه السلام، وأكرم عائشة وبعثها إلى المدينة مع عشرين مرأة عقيب حربها له، وصفح عن أهل البصرة مع محاربتهم له، ولمّا حارب معاوية سبق أصحاب معاوية إلى الشريعة فمنعوه من الماء فلمّا اشتدّ العطش بأصحابه حمل عليهم وفرّقهم وملك الشريعة فأراد أصحابه أن يفعلوا بهم كذلك فنهاهم عن ذلك، وقال: افسحوا بعض الشريعة[2] ففي حدّ السيف ما يغني عن ذلك.

قال: وأشرفَهم خُلقاً.

أقول: هذا وجه ثامن، وتقريره أنّ علياًعليه السلام كان أشرف الناس خلقاً وأطلقهم وجهاً حتى نسبه عمر إلى الدعابة مع شدّة بأسه وهيبته، قال صعصعة بن صوحان: كان فينا كأحدنا لين جانب وشدّة تواضع وسهولة قياد، وكنّا نهابه مهابة الأسير المربوط للسيّاف الواقف على رأسه. وقال معاوية لقيس بن سعد: رحم الله أبا حسن فلقد كان هشاً بشاً ذا فكاهة، فقال قيس: أما واللهِ لقد كان مع تلك الفكاهة والطلاقة أهيب من ذي لبدتين قد مسّه الطوى، تلك هيبة التقوى ليس كما يهابك طغام الشام فيكون أفضل من غيره حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق وطلاقة الوجه وعظم شجاعته وشدة بأسه وكثرة حروبه.

قال: وأقدمَهم إيماناً.

أقول: هذا وجه تاسع، وتقريره أنّ علياًعليه السلام كان أقدم الناس إيماناً، روى

---

(١) كما في النسخ كلّها إلاّ نسخة (م) ففيها: لمّا استأمره.

(٢) كما في (م) وفي غيرها: افسحوا لهم عن بعض الشريعة.

سلمان الفارسي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: أوّلكم وروداً على الحوض أوّلكم إسلاماً علي بن أبي طالب عليه السلام[١]. وقال أنس: بُعث النبي يوم الاثنين وأسلم عليّ يوم الثلاثاء. وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة عليها السلام: زوّجتك أقدمهم سلماً وأكثرهم علماً. وقال عليه السلام يوماً على المنبر: أنا الصدّيق الأكبر وأنا الفاروق الأعظم آمنت قبل أن آمن أبو بكر وأسلمت قبل أن أسلم، وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد. وروىٰ عبدالله بن الحسن قال: كان أميرالمؤمنين عليه السلام يقول: أنا أول من صلّى وأول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلاة إلاّ نبّي الله، ولأنّه عليه السلام كان في منزل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شديد الاختصاص به عظيم الامتثال لأوامره لم يخالفه قط، وأبو بكر كان بعيداً عنه مجانباً له فيبعد عرض الاسلام عليه قبل عرضه على عليّ عليه السلام وبالخصوص وقد نزل قوله تعالى: ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾.

(لا يقال) إنّ اسلامه عليه السلام كان قبل البلوغ فلا اعتبار به. (لأنّا نقول) المقدمتان ممنوعتان. (أمّا الأول) فلأنّ سنّ عليّ عليه السلام كان ستّاً وستين سنة أو خمساً وستين والنبي صلى الله عليه وآله وسلم بقي بعد الوحي ثلاثاً وعشرين سنة وعليّ عليه السلام بقي بعد النبي نحواً من ثلاثين سنة فيكون سنّ عليّ عليه السلام وقت نزول الوحي فيما بين اثنتي عشرة سنة وبين ثلاث عشرة سنة، والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: زوّجتك أقدمهم إسلاماً وأكثرهم علماً. (وأمّا الثانية) فلأنّ الصبي قد يكون رشيداً[٢] كامل العقل قبل سنّ البلوغ فيكون مكلّفاً، ولهذا حكم أبو حنيفة بصحة إسلام الصبي وإذا كان كذلك دلّ على كمال الصبي، (أمّا الأول) فلأنّ الطباع في الصبيان مجبولة على حبّ الأبوين والميل اليهما، فإعراض الصبي

---

(١) هكذا روي باتفاق النسخ كلّها.

(٢) قال عز من قائل: ﴿وآتيناه الحكم صبيّاً﴾ و﴿كيف نكلّم من كان في المهد صبيّاً﴾ (مريم ١٢، ٢٩).

عنهما والتوجه إلى الله تعالى يدلّ على قوة كماله، (وأمّا ثانياً) فلأنّ طبائع الصبيان منافية للنظر في الأمور العقلية والتكاليف الإلهية وملائمة للّعب واللهو، فإعراض الصبي عمّا يلائم طباعه إلى ما ينافره يدلّ على عظم منزلته في الكمال، فثبت بذلك أنّ علياًعليه السلام كان أقدمهم إيماناً فيكون أفضل لقوله تعالى: ﴿والسابقون السابقون أُولئك المقرّبون﴾.

قال: وأفصحَهم[١].

أقول: هذا دليل عاشر، وتقريره أنّ علياًعليه السلام كان أبلغ الناس في الفصاحة وأعظمهم منزلة فيها بعد رسول الله صلى الله عليه وآله حتى قال البلغاء كافة: إنّ كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق، ومنه تعلّم الناس أصناف البلاغة حتى قال معاوية: ما سنّ الفصاحة لقريش غيره. وقال ابن نباتة[٢]: حفظت من خطبه مائة خطبة. وقال عبدالحميد بن يحيىٰ: حفظت سبعين خطبةً من خطبه.

قال: وأسدَّهم رأياً.

أقول: هذا دليل حادي عشر، وتقريره أنّ علياًعليه السلام كان أسدّ الناس رأياً بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وأجودهم تدبيراً وأعرفهم بمزايا الأمور[٣] ومواقعها، وهو الذي

---

(١) باتفاق النسخ كلّها. وما في المطبوعة: وأفصحهم لساناً، زيادة من النساخ، أو هو تصحيح قياسي.

(٢) في وفيات الأعيان لابن خلكان: أبو يحيىٰ عبد الرحيم بن نباتة صاحب الخطب المشهورة، كان إماماً في علوم الأدب، قال: حفظت من الخطابة كنزاً لا يزيده الإنفاق إلاّ سعة وكثرة، حفظت مائة فصل من مواعظ عليّ بن أبي طالبعليه السلام.

وفيه أيضاً: أبو غالب عبدالحميد الكاتب البليغ المشهور كان كاتب مروان بن حكم الأموي آخر ملوك بني أُمية، وبه يضرب المثل في البلاغة حتى قيل: فتحت الرسائل بعبدالحميد وختمت بابن العميد. وكان في الكتابة وفي كلّ فنّ من العلم والأدب إماماً، قال: حفظت سبعين خطبةً من خطب الأصلع ففاضت ثم فاضت.

أقول: يعني بالأصلع أميرالمؤمنين علياًعليه السلام.

(٣) وفي (ق) وحدها: وأعرفهم تمييزاً بالأمور. والنسخ الأخرى كلّها كما في الكتاب.

أشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم والفرس وبَعْثِ نوّابه، وأشار على عثمان بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين فخالفه حتى قتل فيكون أفضل من غيره.

قال: وأكثرَهم حرصاً على إقامة حدود الله تعالى.

أقول: هذا وجه ثاني عشر، وتقريره أنّ علياًعليه السلام كان أكثر الناس حرصاً على إقامة حدود الله تعالى، لم يراقب في ذلك أحداً ولم يلتفت إلى قرابة بل كان شديد السياسة[١] خشناً في ذات الله تعالى، لم يراقب ابن عمه ولا أخاه، ونقض دار مصقلة بن هبيرة ودار جرير بن عبدالله البجلي وصلب جماعة وقطع آخرين، ولم يساوه في ذلك أحد من الصحابة فيكون أفضل من غيره.

قال: وأحفظَهم للكتاب العزيز.

أقول: هذا وجه ثالث عشر وهو أنّ علياًعليه السلام كان يحفظ كتاب الله تعالى على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يكن أحد يحفظه وهو أول من جمعه، ونقل الجمهور أنّه تأخر عن البيعة بسبب اشتغاله بجمع القرآن العظيم، وأئمة القرّاء يُسنِدون قراءاتهم اليه كأبي عمرو بن أبي العلاء وعاصم وغيرهما لأنّهم يرجعون إلى أبي عبدالرحمٰن السلمي وهو تلميذه عليه السلام فيكون أفضل من غيره.

قال: ولإخبارهِ بالغيب.

أقول: هذا وجه رابع عشر، وتقريره أنّ علياً عليه السلام أخبر بالغيب في مواضع كثيرة، ولم تحصل هذه المرتبة لأحد من الصحابة فيكون أفضل منهم قطعاً، وذلك كإخباره بقتل ذي الثدية ولَمّا لم يجده أصحابه بين القتلى قال: والله ماكذبت ولا كذبت، فاعتبرهم عليه السلام حتى وجده وشقّ قميصه[٢] ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعرات تنحدر[٣] كتفه مع جذبها وترجع مع تركها.

---

(١) كما في النسخ كلّها إلاّ (م) ففيها: بل كان شديد الشوكة.

(٢) وفي (ص): وفتق قميصه.

(٣) هذه العبارة الصحيحة قد حرفت في النسخ المطبوعة وغيرها بوجوه مشوّهة. وراجع في ←

وقال له أصحابه: إنّ أهل النهروان قد عبروا، فقال عليه السلام: لم يعبروا، فأخبروه مرة ثانية فقال: لم يعبروا، فقال جندب بن عبدالله الأزدي في نفسه: إن وجدت القوم قد عبروا كنت أول من يقاتله فلمّا وصلنا النهر لم نجدهم عبروا، فقال عليه السلام: يا أخا الازد أتبيّن لك الأمر، وذلك يدلّ على اطلاعه على ما في ضميره.

وأخبر عليه السلام بقتل نفسه في شهر رمضان وبولاية الحجّاج وانتقامه وبقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك في أيام معاوية، وبصلب ميثم التمار على باب عمرو بن حريث عاشر عشرة وأراه النخلة التي يصلب على جذعها فكان كما قال، وبذبح قنبر فذبحه الحجاج.

وقيل له؛ قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى، فقال: لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب رايته حبيب بن جماز، فقام رجل من تحت المنبر فقال: والله إنّي لك لمحب وأنا حبيب، قال: إيّاك أن تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب، وأومأ إلى باب الفيل فلمّا بعث ابن زياد عمر بن سعد إلى قتال الحسين عليه السلام جعل على مقدمته خالداً وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل. وقال عليه السلام يوماً على المنبر: سلوني قبل أن تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تضل[١] مائة وتهدي مائة إلاّ نبأتكم بناعقها وسائقها إلى يوم القيامة، فقام اليه رجل فقال: أخبرني كم في رأسي ولحيتي من طاقة شعر، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: لقد حدّثني خليلي بما سألت عنه وأنّ على كلّ طاقة شعر في رأسك ملكاً يلعنك وعلى كل طاقة شعر في لحيتك شيطاناً يستفزك وأنّ في بيتك لسخلا يقتل ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلمّا كان من أمر الحسين عليه السلام ما كان تولّى قتله، والأحاديث في ذلك أكثر من أن تحصى نقلها المخالف والمؤالف.

قال: واستجابةِ دعائه.

← أمر ذي الثدية المجلد الثاني من مروج الذهب للمسعودي (ص٤١٧ ط مصر).

(١) كما في النسخ كلّها إلاّ نسخة (م) ففيها: عن فتنة تضلّ.

أقول: هذا وجه خامس عشر، وتقريره أنّ علياًعليه السلام كان مستجاب الدعوة سريعاً دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم، وتقرير المقدمة الأُولى ما نقل بالتواتر عنهعليه السلام في ذلك كما دعا على بسر بن أرطأة فقال: «اللهمّ إنّ بسراً باع دينه بالدنيا فاسلبه عقله ولا تبق له من دينه ما يستوجب به عليك رحمتك» فاختلط عقله. واتهم العيزار برفع اخباره إلى معاوية فأنكر فقال لهعليه السلام: إن كنت كاذباً فأعمى الله بصرك فعمي قبل اسبوع. واستشهد جماعة من الصحابة عن حديث الغدير فشهد له اثنا عشر رجلاً من الأنصار وسكت أنس بن مالك فقال له: يا أنس ما يمنعك أن تشهد وقد سمعت ما سمعوا؟ فقال: يا أمير المؤمنين كبرت ونسيت، فقال: اللهمّ إن كان كاذباً فاضربه ببياض الوضح لا تواريه العمامة[١] فصار أبرص. وكتم زيد بن أرقم فذهب بصره وغير ذلك من الوقائع المشهورة.

قال: وظهورِ المعجزاتِ عنه.

أقول: هذا وجه سادس عشر، وتقريره أنّه عليه السلام ظهرت عنه معجزات كثيرة وقد تقدّم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك فيكون أفضل منهم.

قال: واختصاصِه بالقرابة.

أقول: هذا وجه سابع عشر، وتقريره أنّ علياًعليه السلام كان أقرب الناس نسباً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيكون أفضل من غيره، ولأنّه كان هاشمياً فيكون أفضل لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ الله اصطفى من ولد إسماعيل قريشاً ومن قريش هاشماً.

قال: والأُخوّةِ.

أقول: هذا وجه ثامن عشر، وهو أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما واخىٰ بين الصحابة وقرن كلّ شخص إلى مماثله في الشرف والفضيلة رأىٰ علياًعليه السلام متكدراً فسأله عن سبب ذلك فقال: إنّك آخيت بين الصحابة وجعلتني منفرداً، فقال له

---

(١) الوضح بفتحتين: البرص، أي فاضربه ببياض البرص لا تواريه العمامة.

رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما أخّرتك إلاّ لنفسي ألا ترضىٰ أن تكون أخي ووصيي وخليفتي من بعدي؟ فقال: بلى يارسول الله، فواخاه من دون الصحابة فيكون أفضل منهم.

قال: ووجوبِ المحبة.

أقول: هذا وجه تاسع عشر، وتقريره أنّ علياً عليه السلام كان محبته ومودته واجبة دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم قطعاً، وبيان المقدمة الأُولى أنّه كان من أُولي القربىٰ فتكون مودته واجبة لقوله تعالى: ﴿**قل لا أسألكم عليه أجراً إلاّ المودّة في القربىٰ**﴾.

قال: والنصرةِ.

أقول: هذا وجه عشرون، وتقريره أنّ علياً عليه السلام اختصّ بفضيلة النصرة لرسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم، بيان المقدمة الأُولى قوله تعالى: ﴿فانّ الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين﴾ وقد اتفق المفسرون على أنّ المراد بصالح المؤمنين هو عليّ عليه السلام، والمولى هنا هو الناصر لأنّه القدر المشترك بين الله تعالى وجبرئيل وجعله ثالثهم وحصر المولى في الثلاثة بلفظة (هو) في قوله تعالى: ﴿فانّ الله هو مولاه﴾.

قال: ومساواةِ الأنبياء.

أقول: هذا وجه حادي وعشرون، وتقريره أنّ عليّاً عليه السلام كان مساوياً للأنبياء المتقدمين فيكون أفضل من غيره من الصحابة بالضرورة، لأنّ المساوي للأفضل أفضل، بيان المقدمة الأُولى ما رواه البيهقي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: من أحبّ أن ينظر[1] إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى عليّ بن أبي طالب.

---

(١) كما رووا في جوامعهم الروائية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: من أراد أن ينظر الى ميّت يمشي على وجه الأرض فلينظر الى أبي بكر.

قال: وخبرِ الطائر والمنزلةِ والغديرِ وغيرِها.

أقول: هذا وجه ثاني وعشرون، وتقريره أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبر في مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونصّ على إمامته:

(منها) ماورد في خبر الطائر وهو أنّه قال: اللّهمّ ائتني بأحبّ خلقك اليك يأكل معي من هذا الطائر، فجاء عليّ بن أبي طالب عليه السلام فأكل معه، وفي رواية: اللّهمّ أدخل إليّ أحبّ أهل الأرض إليك، رواه أنس وسعد بن أبي وقاص وأبو رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وابن عباس، وعوّل أبو جعفر الاسكافي وأبو عبدالله البصري على هذا الحديث في أنّه عليه السلام أفضل من غيره وادّعىٰ أبو عبدالله شهرة هذا الحديث وظهوره بين الصحابة ولم ينكره أحد منهم فيكون متواتراً.

(ومنها) خبر المنزلة وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ إلاّ أنّه لا نبيّ بعدي، وقد كان هارون أفضل أهل زمانه عند أخيه فكذا عليّ عليه السلام عند محمّد صلى الله عليه وآله وسلم.

(ومنها) خبر الغدير وهو قوله صلى الله عليه وآله لمّا خطب الناس بغديرخم في عوده من حجة الوداع: معاشر المسلمين ألست أولىٰ منكم بأنفسكم؟ قالوا: بلى يارسول الله، فأخذ بيد عليّ عليه السلام وقال: من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه اللّهمّ وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره وأخذل من خذله وأدر الحق مع عليّ كيف ما دار، وقد بيّنا أنّ المراد بالمولى هاهنا الأولى بالتصرّف، وإذا كان علي عليه السلام أولىٰ من كلّ أحد بالتصرّف في نفسه كان أفضل منهم قطعاً. اعترض بعضهم على هذا بجواز أن يكون المراد به الولاء لأنّه وقع مشاجرة بين أمير المؤمنين عليه السلام وبين زيد بن حارثة فقال له علي عليه السلام: أنت مولاي، فقال زيد: أنا مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولست بمولاك، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: من كنت مولاه فعليّ مولاه. والجواب من وجوه، الأول: ماذكره أبو عبدالله البصري وهو أنّه لا اختصاص لعليّ عليه السلام بالولاء دون غيره من أقارب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يجوز حمله على هذا المعنى. الثاني: ما ذكره أبو عبدالله أيضاً وهو أنّ عمر قال له بعد هذا الحديث: هنيئاً

لك أصبحت مولاي ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة، وقالت عائشة والانصار بعد ذلك: يا مولانا فلا يجوز حمله على الولاء. الثالث: أنّ مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله عليه السلام: ألست أولى منكم بأنفسكم.

(ومنها) قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ذي الثدية: يقتله خير الخلق والخليفة، وفي رواية أُخرى: يقتله خير هذه الأُمة. وقال لفاطمة عليها السلام: إنّ الله اطّلع على أهل الأرض فاختار منهم أباك فاتّخذه نبياً ثمّ اطّلع ثانيةً فاختار منهم بعلك فأمرني أن انكحك ايّاه وأن أتخذه وصيّاً، وقالت عائشة: كنت عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأقبل عليّ عليه السلام فقال: هذا سيد العرب، قالت: قلت: بأبي أنت وأُمي ألست أنت سيد العرب، فقال: أنا سيد العالمين وهذا سيد العرب. وعن أنس أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال لعلي عليه السلام: أنت أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي تقضي ديني وتنجز موعدي. وسأل رجل عائشة عن مسيرها فقالت: كان قدراً من الله، فسألها عن عليّ عليه السلام فقالت: لقد سألتني عن أحبّ الناس إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وزوّج أحبّ الناس اليه. وقال لفاطمة عليها السلام: أما ترضين أنّي زوّجتك خير أُمتي؟. وعن سلمان أنّه قال رسول الله: خير من أترك بعدي عليّ بن أبي طالب. وعن عبدالله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: عليّ خير البشر فمن أبى فقد كفر. وعن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أفضل أُمتي عليّ بن أبي طالب.

قال: ولانتفاءِ سبقِ كفره.

أقول: هذا وجه ثالث وعشرون، وتقريره أنّ علياً عليه السلام لم يكفر بالله تعالى أصلاً بل من حين بلوغه كان مؤمناً موحداً، بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا في زمن الجاهلية كفرة، ولا ريب في فضل من لم يزل موحداً على من سبق كفره على إيمانه.

قال: ولكثرةِ الانتفاع به.

أقول: هذا وجه رابع وعشرون، وتقريره أنّ علياً عليه السلام انتفع به المسلمون أكثر

من نفعهم بغيره فيكون ثوابه أكثر وفضله أعظم، بيان المقدمة الأُولى ما تقدم من كثرة حروبه وشدّة بلائه في الاسلام وفتح الله البلاد على يديه وقوة شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم الأحزاب: لضربة عليّ خير من عبادة الثقلين، وبلغ في الزهد مرتبةً لم يلحقها أحد بعده واستفاد الناس منه طرائق الرياضة والترك للدنيا والانقطاع إلى الله تعالى، وكذا في السخاوة وحسن الخلق والعبادة والتهجّد، وأمّا العلم فظاهر استناد كافة العلماء اليه واستفادتهم منه وعاش بعد أبي بكر زماناً طويلاً يفيد الناس الكمالات النفسانية والبدنية وابتلى بما لم يحصل لغيره من المشاق.

قال: وتميُّزِه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية.

أقول: هذا وجه خامس وعشرون، وتقريره أنّ الكمالات إمّا نفسانية وإمّا بدنية وإمّا خارجية، أمّا الكمالات النفسانية والبدنية فقد بيّنا بلوغه فيها إلى الغاية إذ كان العلم والزهد والشجاعة والسخاء وحسن الخلق والعفة فيه أبلغ من غيره بل لا يجاريه في واحد منها أحد، وبلغ في القوة البدنية والشدّة مبلغاً لا يساويه أحد حتى قيل: إنّه عليه السلام كان يقط الهام قط الاقلام لم يخط في ضربه قط ولم يحتج إلى المعاودة، وقلع باب خيبر وقد عجز عن نقلها سبعون رجلاً من أشدّ الناس قوة مع أنّه عليه السلام كان قليل الغذاء جداً بأخشن مأكل وملبس كثير الصوم مداوم العبادة.

وأمّا الخارجية فمنها: النسب الشريف الذي لا يساويه أحد في القرب من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فانّه كان أقرب الناس اليه، فإنّ العباس كان عمّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الأب خاصة وعليّ عليه السلام كان ابن عمه من الأب والأم ومع ذلك فانّه كان هاشمياً من الأب والأُم لأنّه عليّ بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وأُمه فاطمة بنت أسد بن هاشم.

ومنها: المصاهرة ولم يحصل لأحد ماحصل له منها فانّه زوج سيدة نساء العالمين، وعثمان وإن شاركه في كونه ختناً لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلاّ أنّ فاطمة عليها السلام

أشرف بناته، وكان لها من المنزلة والقرب من قلب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مبلغ عظيم وكان يعظمها حتى أنّه كان إذا جاءت اليه نهض لها قائماً ولم يفعل ذلك بأحدٍ من النساء[١]، وقال رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم: سيّدة نساء العالمين في الجنّة أربع وعدّ منهن فاطمة عليها السلام.

ومنها: الأولاد ولم يحصل لأحد من المسلمين مثل أولاده في الشرف والكمال، فانّ الحسن والحسين عليهما السلام إمامان سيدا شباب أهل الجنّة، وكان حبّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم لهما في الغاية حتى أنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان يتطأطأ لهما ليركباه ويبعبع لهما ثم أولد كل واحد منهما عليهما السلام أولاداً بلغوا في الشرف إلى الغاية فالحسن عليه السلام أولد مثل الحسن المثنى والمثلث وعبدالله بن الحسن المثنى والنفس الزكية وغيرهم وأولد الحسين عليه السلام مثل زين‌العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا والجواد والهادي والعسكري والحجة، وقد نشروا من العلم والفضل والزهد والانقطاع والترك شيئاً عظيماً حتى أنّ الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمتهم عليهم السلام فأبو يزيد البسطامي كان يفتخر بأنّه يسقي الماء[٢] لدار جعفر الصادق عليه السلام، ومعروف الكرخي أسلم على يدي الرضا عليه السلام وكان بوّاب داره إلى أن مات، وكان أكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب اليهم في العلم فإنّ مالكاً كان إذا سئل في الدرب عن مسألة لم يجب السائل فقيل له في ذلك فقال: إنّي أخذت العلم من جعفر بن محمّد الصادق عليهما السلام وكنت إذا أتيت اليه لأستفيد منه نهض ولبس أفخر ثيابه وتطيب وجلس في أعلى منزله وحمد الله تعالى وأفادني شيئاً. واستفادة أبي حنيفة من الصادق عليه السلام ظاهرة غنية عن البرهان، وهذه الفضائل لم تحصل لأحد من الصحابة فيكون علي عليه السلام أفضل منهم.

---

(١) يستوي في الأحد الواحد والجمع والمؤنث. قال تعالى: ﴿لستنّ كأحد من النساء﴾ وقال تعالى: ﴿فما منكم من أحد عنه حاجزين﴾.

(٢) كما في (م) والنسخ الأُخرى: يستقي الماء.

المسألة الثامنة
في إمامة باقي الأئمة الاثني عشر عليهم السلام

قال: والنقلُ المتواترُ دلَّ على الأحد عشر ولوجوبِ العصمة وانتفائِها عن غيرهم ووجودِ الكمالات فيهم.

أقول: لمّا بيّن أنّ الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو عليّ بن أبي طالب عليه السلام شرع في إمامة الأئمة الأحد عشر وهم الحسن بن عليّ ثم أخوه الحسين ثم عليّ بن الحسين زين العابدين ثم محمّد بن عليّ الباقر ثمّ جعفر بن محمّد الصادق ثم موسى بن جعفر الكاظم ثم ولده عليّ الرضا ثم ولده محمّد الجواد ثم ولده عليّ الهادي ثم ولده الحسن العسكري ثم الإمام المنتظر.

واستدلّ على ذلك بوجوه ثلاثة، الأول: النقل المتواتر من الشيعة خلفاً عن سلف فانّه يدلّ على إمامة كلّ واحد من هؤلاء بالتنصيص، وقد نقل المخالفون ذلك من طرق متعددة تارةً على الإجمال وأُخرى على التفصيل، كما روي عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم متواتراً أنّه قال للحسين عليه السلام: هذا ابني إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم، وغير ذلك من الأخبار. وروي عن مسروق وقال: بينا نحن عند عبدالله بن مسعود إذ قال له شاب: هل عهد إليكم نبيكم صلى الله عليه وآله وسلم كم يكون من بعده خليفة، قال: إنّك لحديث السن وإنّ هذا شيء ما سألني أحد عنه نعم عهد الينا نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أن يكون بعده اثناعشر خليفة عدد نقباء بني إسرائيل.

الوجه الثاني: قد بيّنا أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً وغير هؤلاء ليسوا معصومين إجماعاً، فتعيّنت العصمة لهم وإلاّ لزم خلوّ الزمان عن المعصوم، وقد بيّنا استحالته.

الوجه الثالث: أنّ الكمالات النفسانية والبدنية بأجمعها موجودة في كلّ واحد منهم، وكلّ واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغيره، وذلك يدلّ على

استحقاقه الرياسة العامة لأنّه أفضل من كلّ أحد في زمانه ويقبح عقلاً تقديم المفضول على الفاضل فيجب أن يكون كلّ واحد منهم إماماً، وهذا برهان لمّي.

المسألة التاسعة
في أحكام المخالفين

قال: ومُحارِبو عليّ عليه السلام كَفَرَةٌ ومخالفوه فَسَقَةٌ.

أقول: المحارب لعليّ عليه السلام كافر لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: حربك يا عليّ حربي، ولا شكّ في كفر من حارب النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وأمّا مخالفوه في الإمامة فقد اختلف قول علمائنا فيهم، فمنهم من حكم بكفرهم لأنهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضرورة وهو النصّ الجليّ الدالّ على إمامته مع تواتره، وذهب آخرون إلى أنّهم فسقة وهو الاقوى.

ثم اختلف هؤلاء على أقوال ثلاثة، أحدها: أنّهم مخلّدون في النار لعدم استحقاقهم الجنّة. الثاني: قال بعضهم: إنّهم يخرجون من النار إلى الجنّة. الثالث: ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا أنّهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنّة لعدم الإيمان المقتضي لاستحقاق الثواب.

قال :

المقصد السادس

في المعاد[1] والوعد والوعيد وما يتّصل بذلك

(١) قد ذكرنا فيه أُصولاً وأُمهات وإشارات لطيفة في تعليقاتنا على رسالته الفارسية الموسومة بتذكرة آغاز وانجام، فراجع ولا حاجة الى نقلها هاهنا.

حكم المثلين واحدٌ والسمعُ دلّ على إمكان المُماثل[1].

أقول: في هذا المقصد مسائل:

المسألة الأُولى
في إمكان خلق عالم آخر

واعلم أنّ ايجاب المعاد يتوقف على هذه المسألة ولأجل ذلك صدّرها في أول المقصد، وقد اختلف الناس في ذلك وأطبق الملّيون عليه وخالف فيه الأوائل واحتجّ الملّيون بالعقل والسمع، أمّا العقل فنقول: العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود لأنّ هذا العالم ممكن الوجود وحكم المثلين واحد، فلمّا كان هذا العالم ممكناً وجب الحكم على الآخر بالإمكان، وإلى هذا البرهان أشار بقوله: حكم المثلين واحد. وأمّا السمع فقوله تعالى: ﴿أوَ ليس الذي خلق السماوات والأرض بقادرٍ على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلّاق العليم﴾.

قال: والكريةُ ووجوبُ الخلاءِ واختلافُ المتفقات ممنوعةٌ.

أقول: هذا إشارة إلى ما احتج الأوائل به على امتناع خلق عالم آخر، وتقريره من وجهين، الأول: أنّه لو وجد عالم آخر لكان كرة لأنه الشكل الطبيعي فإن تلاقت الكرتان أو تباينتا لزم الخلاء. والجواب:لا نسلّم وجوب الكرية في

(١) وفي (م ت ز): إمكان التماثل.

العالم الثاني، سلّمنا لكن لا نسلّم وجوب الخلاء لإمكان ارتسام الثاني في ثخن بعض الأفلاك أو إحاطة المحيط[1] بالعالمين. الثاني: لو وجد عالم آخر فيه نار وأرض وغيرهما فإن طلبت أمكنة هذه العناصر لزم قسرها دائماً وإلاّ اختلف المتفقات في الطباع في مقتضاها، (والجواب) لِمَ لا يجوز أن يكون العالم الآخر مخالفاً لهذا العالم في الحقيقة؟ سلّمنا لكن لِمَ لا يجوز أن يكون المكانان طبيعيين لهما؟ فهذا ما خطر لنا في تطبيق كلام المصنّف رحمة الله عليه .

المسألة الثانية
في صحة العدم على العالم

قال: والإمكانُ يُعطي جوازَ العدم.

أقول: اختلف الناس في أنّ العالم هل يصحّ عدمه أم لا ؟ فذهب الملّيون أجمع إلى ذلك إلاّ من شذّ ومنع منه القدماء واختلفوا فذهب قوم منهم إلى أنّ الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجب الوجود، ونحن قد بيّنا خطأَهم وبرهنّا على حدوثه فيكون ممكناً بالضرورة، وذهب آخرون إلى أنّ الامتناع باعتبار الغير وذلك أنّ العالم معلول علّة واجب الوجود فلا يمكن عدمه إلاّ بعدم علّته ويستحيل عدم واجب الوجود، ونحن قد بيّنا خطأَهم في ذلك وبرهنّا على أنّ المؤثّر في العالم قادر مختار، وذهبت الكرامية والجاحظ الى استحالة عدم العالم بعد وجوده بعد اعترافهم بالحدوث، لأنّ الأجسام باقية فلا تفنى بذاتها ولا بالفاعل لأنّ شأنه الإيجاد لا الإعدام، إذ لا فرق في العقل بين نفي الفعل وبين فعل العدم ولا ضدّ للاجسام لأنّه بعد وجوده ليس اعدامه للباقي أولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين، وأولوية الحادث بالتعلّق بالسبب مشتركة وبكثرته باطلة لامتناع اجتماع المثلين، وباسلتزام الجمع بين النقيضين باطلة لانتفائه على تقدير القول

---

(١) باتفاق النسخ كلّها. وقوله: في مقتضاها، كما في (م) والنسخ الأُخرى: في مقتضياتها.

بعدم دخول الحادث في الوجود ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه وهو خطأ، فانّ الاعدام يستند الى الفاعل كما يستند الوجود اليه والامتياز واقع بين نفي الفعل وفعل العدم، سلّمنا لكن لِمَ لا يجوز أن يعدم بوجود الضدّ ويكون الضدّ أولى باعدامه وإن كان سبب الأولوية مجهولاً؟ سلّمنا لكن لِمَ لا يجوز اشتراط الجواهر بأعراض غير باقية يوجدها الله تعالى حالاً فحالاً، فإذا لم يجدّد العرض انتفت الجواهر؟ ودليل المصنّف رحمه الله على مطلوبه من صحة العدم حجة على الجميع وهو أنّا بيّنا أنّ العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلابه الى الامتناع أو الوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده.

المسألة الثالثة
في وقوع العدم وكيفيته

قال: والسمعُ دلّ عليه.

أقول: يدلّ على وقوع العدم السمع وهو قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر﴾ وقوله تعالى: ﴿كلّ شيء هالك إلاّ وجهه﴾ وقال تعالى: ﴿كلّ من عليها فان﴾ وقد وقع الاجماع على الفناء وإنّما الخلاف في كيفيته على ما يأتي.

قال: ويتأوَّلُ في المكلَّف[1] بالتفريق كما في قصة إبراهيمَ عليه السلام.

أقول: المحقّقون على امتناع اعادة المعدوم وسيأتي البرهان على وجوب المعاد، وهاهنا قد بيّن أنّه تعالى يعدم العالم وذلك ظاهر المناقضة فبيّن المصنف مراده من الاعدام، أمّا في غير المكلّفين وهم مَنْ لا يجب اعادته فلا اعتبار به إذ لا يجب اعادته فجاز اعدامه بالكلّية ولا يعاد، وأمّا المكلّف الذي يجب اعادته فقد تأوّل المصنّف رحمه الله معنى إعدامه بتفريق أجزائه ولا امتناع في ذلك، فإنّ المكلّف

---

(١) في (ت م): ويتناول في المكلّف. والنسخ الأُخرى كلّها بالاتفاق: ويتأوّل في المكلّف بالتفريق.

بعد تفريق أجزائه يصدق عليه أنّه هالك بمعنى أنّه غير منتفع به، أو يقال: إنّه هالك بالنظر إلى ذاته، إذ هو ممكن وكلّ ممكن فانّه بالنظر إلى ذاته لا يجب له الوجود فلا يوجد، إذ لا وجود إلاّ للواجب بذاته أو بغيره فهو هالك بالنظر إلى ذاته، فاذا فرّق أجزاءه كان هو العدم فإذا أراد الله تعالى إعادته جمع تلك الأجزاء والّفها كما كانت فذلك هو المعاد، ويدلّ على هذا التأويل قوله تعالى في سؤال إبراهيم عليه السلام عن كيفية الاحياء للأجزاء في الآخرة، لأنّه تعالى لا يحيي الموتى في دار التكليف وإنّما الاحياء يقع في الآخرة، فسأل عليه السلام عن كيفية ذلك الاحياء وهو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حتى يهيّئهم ويُعدّهم لنفخ الروح؛ فأمره الله تعالى بأخذ أربعة من الطير وتقطيعها وتفريق أجزائها ومزج بعض الأجزاء ببعض ثم يفرقها ويضعها على الجبال ثم يدعوها، فلمّا دعاها ميّز الله تعالى أجزاء كلّ طير عن الآخر وجمع أجزاء كلّ طير وفرقها عن أجزاء الآخر حتى كملت البنية التي كانت عليها أولاً ثم أحياها الله تعالى ولم يعدم تلك الأجزاء فكذا في المكلّف، هذا مافهمناه من قوله: كما في قصة إبراهيم عليه السلام، فهذا هو كيفية الاعدام.

قال: وإثباتُ[1] الفناءِ غيرُ معقولٍ لأنّه إن قام بذاته لم يكن ضدّاً وكذا إن قام بالجوهر.

أقول: لمّا ذكر المذهب الحق في كيفية الاعدام شرع في إبطال مذهب المخالفين في ذلك، واعلم أنّ من جملة من خالف في كيفية الاعدام جماعة من المعتزلة ذهبوا إلى أنّ الاعدام ليس هو التفريق بل الخروج عن الوجود بأن يخلق الله تعالى للجواهر[2] ضدّاً هو الفناء، وقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال، أحدها:

---

(١) في (م) وحدها: وامتياز الفناء. والنسخ الأُخرى كلّها: وإثبات الفناء كذلك في متون شرح القديم للأصفهاني وشروح أُخرى: وإثبات الفناء. وكلّ واحد منهما صواب يفيد معنىً فارداً.

(٢) باتفاق النسخ على هيأة الجمع.

قال ابن الأخشيد: إنّ الفناء ليس بمتحيّز ولا قائم بالمتحيّز[١] إلاّ أنّه يكون حاصلاً في جهة معيّنة، فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها. **الثاني**: قال ابن شبيب: إنّ الله يحدث في كلّ جوهر فناءاً ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني فيجعله قائماً بالمحل. **الثالث**: قال أبو علي وأبو هاشم ومن تابعهما: إنّ الفناء يحدث لا في محل فيُفْني الجواهر كلّها حال حدوثه، ثم اختلفوا فذهب أبو هاشم وقاضي القضاة إلى أنّ الفناء الواحد كافٍ في عدم كلّ الجواهر، وذهب أبو علي وأصحابه إلى أنّ لكلّ جوهر فناءاً مضادّاً له لا يكفي ذلك الفناء في عدم غيره. فاذا عرفت هذا فنقول: القول بالفناء على كلّ تقدير فرضوه باطل[٢] لأنّ الفناء إن قام بذاته كان جوهراً، إذ معنى الجوهر ذلك فلا يكون ضدّاً للجوهر وإن كان غير قائم بذاته كان عرضاً إذ هو معناه فيكون حالاً في الجوهر إمّا ابتداءً أو بواسطة، وعلى كلا التقديرين فيتسحيل أن يكون منافياً للجواهر.

قال: ولانتفاءِ الأولويةِ[٣].

أقول: يفهم من هذا الكلام أمران، أحدهما: اقامة دليل ثانٍ على امتناع قيام الفناء بالجوهر، وتقريره أن نقول: لو كان الفناء قائماً بالجوهر لكان عرضاً حالاً فيه ولم يكن اقتضاؤه لنفي محله أولى من اقتضاء محله لنفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالمحل أولى، إذ منع الضدّ دخول الضدّ الآخر في الوجود مع إمكان اعدامه له أولى من اعدام المتجدد للضدّ الباقي وبالخصوص إذا كان محلاً له. الثاني: اقامة دليل ثانٍ على انتفاء الفناء، وتقريره أن نقول: لو كان الفناء ضدّاً للجواهر لم يكن اعدامه للجوهر الباقي أولى من اعدام الجوهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول

---

(١) وفي (م) فقط: ولا حال في المتحيّز: والنسخ الأُخرى كلّها: ولا قائم بالمتحيّز.

(٢) باتفاق النسخ كلّها إلاّ (ش) ففيها: كان في ضدّه، أصلاً، وفرضوه نسخةً بدل في ضدّه.

(٣) وفي (م) وحدها: وانتفاء الأولوية. بدون الجارّة، والنسخ الأُخرى كلّها معها كما في الكتاب.

في الوجود بل هو أولى لما تقدّم.

قال: ولاستلزامِه انقلابَ الحقائقِ أو التسلسلَ.

أقول: القول بالفناء يستلزم أحد أمرين محالين، أحدهما: انقلاب الحقائق، والثاني: التسلسل، وكلّ مستلزم للمحال فانّه محال قطعاً، أمّا استحالة الأمرين فظاهر، وأمّا بيان الملازمة فلأنّ الفناء إمّا أن يكون واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود، والقسمان باطلان. أمّا الأول فلأنـّه قد كان معدوماً وإلاّ لم توجد الجواهر ثم صار موجوداً وذلك يعطي إمكانه، وأمّا الثاني فلأنه يصحّ عليه العدم وإلاّ لم يكن ممكناً، فعدمه إن كان لذاته كان ممتنعاً بعد أن كان ممكناً، وذلك يستلزم انقلاب الحقائق وإن كان بسبب الفاعل بطل أصل دليلكم، وإن كان بوجود ضدّ آخر لزم التسلسل، هذا ماخطر لنا في معنى هذا الكلام.

قال: واثباتُ بقاءٍ لا في محلّ يستلزم الترجيحَ من غير مرجّح أو اجتماعَ النقيضين.

أقول: ذهب قوم منهم ابن شبيب الى أنّ الجوهر باقٍ ببقاء موجودٍ لا في محلّ، فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى ذلك الجوهر، والمصنّف ﷺ أحال هذا المذهب أيضاً باستلزامه المحال، وذكر أنّ القول بذلك يستلزم أمرين، أحدهما: الترجيح من غير مرجّح، والثاني: اجتماع النقيضين.

والذي يخطر لنا في تفسير ذلك أمران، **أحدهما**: أن يقال: البقاء إمّا جوهر أو عرض، والقسمان باطلان فالقول به باطل، أمّا الأول فلأنـّه لو كان جوهراً لم يكن جعله شرطاً لجوهر آخر أولى من العكس، فامّا أن يكون كلّ واحد منهما شرطاً لصاحبه وهو دور، أو لا يكون أحدهما شرطاً للآخر وهو المطلوب. وأمّا الثاني فلأنـّه لو كان عرضاً قائماً بذاته لزم اجتماع النقيضين، إذ العرض هو الموجود في المحل، فلو كان البقاء قائماً لا في محل مع كونه عرضاً لزم ما ذكرناه.

الثاني: أن يقال: البقاء إمّا واجب لذاته أو ممكن لذاته، والقسمان باطلان، أمّا

الأول فلأنّ وجوده بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين النقيضين، وأمّا الثاني فلأنّ عدمه في وقت دون آخر ترجيح من غير مرجّح لاستحالة استناده إلى ذاته وإلاّ لكان ممتنع الوجود مع إمكانه وذلك جمع بين النقيضين، ولا إلى الفاعل ولا إلى الضدّ وإلاّ لجاز مثله في الجواهر، فالقول بذلك هنا مع استحالته في الجواهر ترجيح من غير مرجّح، ولا إلى انتفاء الشرط وإلاّ لزم أن يكون للبقاء بقاء آخر فليس أحدهما بكونه صفة للآخر أولى من العكس وذلك ترجيح من غير مرجّح.

قال: وإثباته في المحلّ يستلزم توقّف الشيء على نفسه إمّا ابتداءً أو بواسطة.

أقول: ذهب جماعة من الأشاعرة والكعبي الى أنّ الجواهر تبقى ببقاء قائم بها، فإذا أراد الله تعالى اعدامها لم يفعل البقاء فانتفت الجواهر، والمصنّف رحمه الله أبطل ذلك باستلزامه توقّف الشيء على نفسه إمّا ابتداءً أو بواسطة. وتقريره أنّ حصول البقاء في المحل يتوقّف على وجود المحل في الزمان الثاني، لكن حصوله في الزمان الثاني إمّا أن يكون هو البقاء أو معلوله، ويستلزم من الأول توقّف الشيء على نفسه ابتداءً ومن الثاني توقّفه على معلوله المتوقّف عليه، وذلك يقتضي توقّف الشيء على نفسه بواسطة، فهذا ما يمكن حمل كلامه عليه.

المسألة الرابعة
في وجوب المعاد الجسماني

قال: ووجوبُ ايفاءِ الوعدِ والحكمةُ يقتضي وجوبَ البعث، والضرورةُ قاضيةٌ بثبوت الجسماني من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع إمكانه.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب الأوائل إلى نفي المعاد الجسماني وأطبق الملّيون عليه، واستدلّ المصنّف رحمه الله على وجوب المعاد مطلقاً بوجهين، الأول: أنّ

الله تعالى وعد بالثواب وتوعّد بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلّفين، فوجب القول بعودهم ليحصل الوفاء بوعده ووعيده . الثاني: أنّ الله تعالى قد كلّف وفعل الألم، وذلك يستلزم الثواب والعوض وإلاّ لكان ظالماً تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، فانّا قد بيّنا حكمته تعالى ولا ريب في أنّ الثواب والعوض أنّما يصلان إلى المكلف فيالآخرة لانتفائهما في الدنيا. واستدلّ على ثبوت المعاد الجسماني بأنّه معلوم بالضرورة من دين محمّد[١] ﷺ، والقرآن دلّ عليه في آيات كثيرة بالنصّ مع أنّه ممكن فيجب المصير اليه ، وإنّما قلنا بأنّه ممكن لأنّ المراد من الإعادة جمع الأجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة.

قال: ولا تجب إعادة فوَاضل المكلّف.

أقول: اختلف الناس في المكلّف ما هو على مذاهب عرفت منها قول من يعتقد أنّ المكلّف هو النفس المجرّدة وهو مذهب الأوائل والنصارى والتناسخية والغزالي والحليمي والراغب من الأشاعرة وابن الهيصم[٢] من الكرامية وجماعة من الامامية والصوفية. (ومنها) قول جماعة من المحقّقين أنّ المكلّف هو أجزاء أصلية في هذا البدن لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان، وإنّما تقعان في أجزاء المضافة اليها.

إذا عرفت هذا فنقول: الواجب في المعاد هو إعادة تلك الأجزاء الأصلية أو النفس المجرّدة مع الأجزاء الأصلية، أمّا الأجسام المتصلة بتلك الأجزاء فلا تجب إعادتها بعينها، وغرض المصنّف رحمه الله بهذا الكلام الجواب عن اعتراضات الفلاسفة على المعاد الجسماني وتقرير قولهم إنّ إنساناً لو أكل آخر أو اغتذى[٣] بأجزائه فإن أُعيدت أجزاء الغذاء إلى الأول عدم الثاني وإن أُعيدت إلى الثاني عدم الأول.

---

(١) في (م) والنسخ الأُخرى: بأنّه أمر معلوم بالضرورة في دين النبي.
(٢) بالصاد المهملة هو محمّد بن الهيصم الكرامي. وما في المطبوعة من الثاء المثلثة فمحرف.
(٣) كما في (م)، والنسخ الأُخرى: لو أكل آخر واغتذى.

وأيضاً إمّا أن يعيد الله تعالى جميع الأجزاء البدنية الحاصلة من أول العمر إلى آخره أو القدر الحاصل له عند موته، والقسمان باطلان. أمّا الأول فلأنّ البدن دائماً في التحلل والاستخلاف، فلو أُعيد البدن مع جميع الأجزاء منه لزم عظمه في الغاية ولأنّه قد يتحلّل منه أجزاء تصير أجساماً غذائية ثم يأكلها ذلك الإنسان بعينه حتى تصير أجزاء من عضو آخر غير العضو الذي كانت أجزاء له أولاً، فاذا أُعيدت أجزاء كلّ عضو إلى عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءاً من العضوين وهو محال، وأمّا الثاني فلأنه قد يطيع العبد حال تركبه من أجزاء بعينها ثم تتحلّل تلك الأجزاء ويعصي في أجزاء أُخرى فإذا أُعيد في تلك الأجزاء بعينها وأثابها على الطاعة لزم ايصال الحق إلى غير مستحقه. وتقرير الجواب واحد وهو أنّ لكل مكلّف أجزاءاً أصلية لا يمكن أن تصير جزءاً من غيرها بل تكون فواضل من غيره لو اغتذى بها[1] فاذا أُعيدت جعلت أجزاءً أصلية لما كانت أصلية له أولاً، وتلك الأجزاء هي التي تعاد وهي باقية من أول العمر إلى آخره.

قال: وعدمُ انخراق الافلاك وحصولُ الجنة فوقها ودوامُ الحياة مع الاحتراق وتولُّدُ البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانيةِ استبعاداتٌ.

أقول: احتجّ الأوائل على امتناع المعاد الجسماني بوجوه، أحدها: أنّ السمع قد دلّ على انتثار الكواكب وانخراق الافلاك وذلك محال. الثاني: أنّ حصول الجنة فوق الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضي عدم الكرية. الثالث: أنّ بقاء الحياة مع دوام الاحتراق في النار محال. الرابع: أنّ تولّد الاشخاص وقت الاعادة من غير توالد الأبوين باطل. الخامس: أنّ القوى الجسمانية متناهية والقول بدوام نعيم أهل الجنة قول بعدم التناهي.

والجواب عن الكلّ واحد وهو أنّ هذه استبعادات، أمّا الافلاك فلأنّها حادثة

---

(١) وفي (م) وحدها: ولو أُعيد بها. والنسخ الأُخرى كلّها متّفقة على ما في الكتاب، ولا يفيد مافي (م) معنىً صحيحاً.

على ماتقرر أولاً فيمكن انخراقها كما يمكن عدمها، فكذا حصول الجنة فوق الافلاك، ودوام الاحتراق مع بقاء الجسم ممكن ولأنّه تعالى قادر على كلّ مقدور فيمكن استحالة الجسم إلى أجزاء نارية ثمّ يعيدها الله تعالى هكذا دائماً، والتولّد ممكن كما في آدمعليه السلام ، والقوى الجسمانية قد لا يتناهى أثرها إذا كانت واسطة في التأثير.

المسألة الخامسة
في الثواب والعقاب

قال: ويُستحَقُّ الثوابُ[١] والمدحُ بفعلِ الواجب والمندوبِ وفعلِ ضدِّ القبيح والاخلالِ به بشرطِ فعلِ الواجبِ لوجوبِهِ أو لوجهِ وجوبِه والمندوبِ كذلك والضدِّ لأنّه تركُ القبيح والاخلالِ به لأنّه إخلال لأنّ المشقةَ من غير عوضٍ ظلمٌ ولو أمكن الابتداء به كان عبثاً.

أقول: المدح قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع منه، والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال، والذمّ قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده، والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والإهانة. والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب وفعل المندوب وفعل ضدّ القبيح وهو الترك له على ما ذهب من يثبت الترك ضدّاً[٢] والاخلال بالقبيح. ومنع

---

(١) المتن موافق للنسخ كلّها.

(٢) أي ضدّاً للفعل. وفي النسخ الأُخرى:على مذهب من يثبت.

إلاّ أنّ نسخة(م) متفردة بزيادة به بعدالاخلال الأول، وهو الحق المطابق للشرح بل المتن أيضاً وقد جاء في هامش (ش) بعد لفظة «كان» في المتن كلمة التكليف بدون بيان أنّه من الأصل أو نسخة. وبالجملة عبارةالمتن على ما اخترناه لا ريب في صحتها. بيانها: أنّه ذكر استحقاق الثواب والمدح بازاء الافعال الأربعة وهي: فعل الواجب، وفعل المندوب، وفعل ضدّ القبيح، وفعل الاخلال بالقبيح. ثم قال: إنّ الاستحقاق المذكور بازاء تلك الأفعال مشروط بشرط. وذكر

أبو علي وجماعة من المعتزلة استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح وصارا إلى ذلك لأنّ المكلّف يمتنع خلوّه من الأخذ والترك الذي هو فعل الضدّ، والحق ماذكره المصنّف رحمه الله فانّ العقلاء يستحسنون ذمّ المخلّ بالواجب وإن لم يتصوروا منه فعلاً كما يستحسنون ذمّه على فعل القبيح.

واعلم أنّه يشترط في استحقاق الفاعل المدح والثواب ايقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه، وكذا المندوب يفعله لندبه أو لوجه ندبه، وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح أو لوجه ذلك والاخلال بالقبيح لكونه اخلالاً بالقبيح فانّه لو فعل الواجب أو المندوب لا لما ذكرناه لم يستحق مدحاً ولا ثواباً عليهما، وكذا لو ترك القبيح لغرض آخر من لذّة أو غيرها لم يستحق المدح والثواب. والدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة أنّها مشقّة قد ألزمها الله تعالى المكلّف، فان لم يكن لغرض كان عبثاً وظلماً وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم، وإن كان لغرض فامّا الاضرار وهو ظلم وامّا النفع وهو إمّا أن يصحّ الابتداء به أو لا، والأول باطل وإلاّ لزم العبث في التكليف، والثاني هو المطلوب وذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم والاجلال فإنّه يقبح الابتداء بذلك لأنّ تعظيم من لا يستحقه قبيح.

قال: وكذا يُستحَقُّ العقابُ والذمُّ بفعلِ القبيح والإخلالِ بالواجب لاشتماله على اللطف وللسمع[1].

أقول: كما أنّ الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية وهي فعل القبيح

→ الشرط في قبال تلك الأفعال على الترتيب بقوله: بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه. والمندوب كذلك أي بشرط فعل المندوب لندبه أو لوجه ندبه. والضدّ لأنّه ترك القبيح أي بشرط فعل ضدّ القبيح لأنّه ترك القبيح. والاخلال به لأنّه اخلال به أي بشرط فعل الاخلال بالقبيح لأنّه اخلال به. ثم علّل الاستحقاق بقوله: لأنّ المشقة من غير عوض ظلم. ثم قال: إنّ الابتداء بذلك العوض أي الاستحقاق عبث فيجب أن يكون بازاء تلك الأفعال أي بازاء التكليف.

(١) باتفاق النسخ كلّها.

وترك الواجب سبب لاستيجاب العقاب[١] لوجهين، أحدهما: عقلي كما ذهب اليه جماعة من العدلية، وتقريره أنّ العقاب لطف واللطف واجب، أمّا الصغرى فلأنّ المكلّف إذا عرف أنّ مع المعصية يستحق العقاب[٢] فانّه يبعد عن فعلها ويقرب إلى فعل ضدّها وهو معلوم قطعاً، وأمّا الكبرى فقد تقدّمت. الثاني: سمعي وهو الذي ذهب اليه باقي العدلية، وهو متواتر معلوم من دين النبي صلّى الله عليه وآله.

إذا عرفت هذا فنقول: ذهب جماعة إلى أنّ الاخلال بالواجب لا يقتضي استحقاق ذمّ ولا عقاب، بل المقتضي لذلك هو فعل القبيح أو ضدّ فعل الواجب وهو تركه، وقد تقدّم بيان ذلك.

قال: ولا استبعادَ في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن حجة من منع من كون الإخلال بالواجب سبباً لاستحقاق الذم، وتقريره أنّه لو كان ذلك سبباً والإخلال بالقبيح سبب للمدح لكان المكلّف إذا خلا من الأمرين مستحقاً للذمّ والمدح. والجواب: لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذمّ على أحدهما ويمدح على الآخر، كما إذا فعل طاعة ببعض أعضائه ومعصية بالبعض الآخر.

قال: وايجابُ المشّقةِ في شكر النعمةِ قبيحٌ[٣].

أقول: ذهب أبو القاسم البلخي إلى أنّ هذه التكاليف وجبت شكراً للنعمة فلا تستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وإنّما الثواب تفضّل من الله تعالى، وذهب جماعة من العدلية إلى خلاف هذا القول، واحتجّ المصنّف رحمه الله على ابطاله بأنّه يقبح عند العقلاء أن ينعم الانسان على غيره ثم يكلّفه ويوجب عليه شكره

---

(١) كما في (م) وفي (ص ش ز د): وهي فعل القبيح أو الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب.

(٢) هكذا كانت العبارة في النسخ كلّها إلّا (ص) ففيها «أنّ بالمعصية» كيف ما كان اسم أن يجب أن يكون هو الشأن.

(٣) باتفاق النسخ كلّها.

ومدحته على تلك النعمة من غير ايصال ثواب اليه ويعدّون ذلك نقصاً في المنعم وينسبون إلى الرياء، وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاق الثواب.

قال: ولقضاءِ العقلِ به مع الجهلِ.

أقول: هذا دليل ثانٍ على إبطال قول البلخي، وتقريره أنّ العقلاء بأسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم، وإذاكان وجوب الشكر معلوماً بالعقل مع أنّ العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجب القول بكونها ليست شكراً.

قال: ويشترط في استحقاق الثواب[1] كونُ الفعل أو الاخلال به شاقاً لا رفعُ الندم على فعله ولا انتفاءُ النفع العاجل إذا فعل للوجه.

أقول: يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلّف به الواجب أو المندوب شاقاً وكون الاخلال بالقبيح شاقاً، إذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فإذا انتفت انتفى المقتضي للاستحقاق، ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة فانّ الطاعة سبب لاستحقاق الثواب، وقد وجدت منفكّة عنه لأنّه في حال الفعل يستحيل أن يكون نادماً عليه. نعم نفي الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب، وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل إذا أوقعه المكلّف لوجه الوجوب أو للوجوب أو لوجه الندب أو للندب.

المسألة السادسة
في صفات الثواب والعقاب

قال: ويجب اقترانُ الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري

---

(١) المتن توافقه النسخ كلّها والزيادات في المطبوعة تعليقات أُدرجت في المتن. قوله: لا رفع الندم على فعله أي يشترط في استحقاق الثواب ما قلنا لا رفع الندم ولا انتفاء النفع العاجل أي لا يشترط ذاك ولا ذلك كما في الشرح.

باستحقاقهما مع فعل موجبهما.

أقول: ذهبت المعتزلة إلى أنّ الثواب نفع عظيم مستحق يقارنه التعظيم، والعقاب ضرر عظيم مستحق يقارنه الاهانة، واحتجوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب واقتران الاهانة بالعقاب بأنّا نعلم بالضرورة أنّ فاعل الفعل الشاق[١] المكلّف به فانّه يستحق التعظيم والمدح، وكذلك من فعل القبيح فانّه يستحق الاهانة والاستخفاف.

قال: ويجب دوامُهما لاشتمالِهِ على اللطفيّةِ[٢] ولدوامِ المدح والذمّ ولحصولِ نقيضيهما لولاه.

أقول: ذهب المعتزلة إلى أنّ الثواب والعقاب دائمان، واختلف في العلم بدوامهما هل هو عقلي أو سمعي؟ فذهبت المعتزلة إلى أنّه عقلي، وذهبت المرجئة إلى أنّه سمعي.

واحتجّ المصنّف﵀ على دوامهما بوجوه، أحدها: أنّ العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبعده عن المعصية وذلك ضروري، وإذا كان كذلك كان لطفاً واللطف واجب على مامرّ. الثاني: أنّ المدح والذمّ دائمان، إذ لا وقت إلاّ ويحسن مدح المطيع وذمّ العاصي إذا لم يظهر منه ندم على ما فعل، وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة والمعصية في حكم الدائمتين، فيجب دوام الثواب والعقاب لأنّ دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر، لأنّ العلّة تكون دائمة أو في حكم الدائمة. الثالث: أنّ الثواب لو كان منقطعاً لحصل لصاحبه الألم بانقطاعه، ولو كان العقاب منقطعاً لحصل لصاحبه السرور[٣] بانقطاعه، وذلك ينافي الثواب والعقاب لأنّهما خالصان عن الشوائب، هذا ما

---

(١) كما في (م)، والنسخ الأُخرى كلّها: إنّ من فعل الفعل الشاق.

(٢) باتفاق النسخ كلّها.

(٣) كما في النسخ كلّها إلاّ (م) ففيها: لحصل له السرور.

فهمناه من كلام المصنّف رحمه الله . وقوله: لحصول نقيضيهما، يعني نقيضي الثواب والعقاب، لولاه أي لولا الدوام.

قال: ويجبُ خلوصُهما وإلاّ لكان الثوابُ أنقصَ حالاً من العوضِ والتفضّلِ على تقدير حصوله فيهما وهو أدخلُ في باب الزجر.

أقول: يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب، أمّا الثواب فلأنّه لولا ذلك لكان العوض والتفضّل أكمل منه لأنّه يجوز خلوصهما عن الشوائب وحينئذٍ يكون الثواب أنقص درجةً وأنّه غير جائز، وأمّا العقاب فلأنّه أعظم في الزجر[1] فيكون لطفاً.

قال: وكلُّ ذي مرتبةٍ في الجنة[2] لا يطلبُ الأزيدَ ويبلغ سرورُهم بالشكرِ إلى حدٍّ انتفاء المشقّةِ وغناؤهم بالثواب ينفي مشقّةَ تركِ القبائح وأهلُ النارِ يُلجأُون إلى ترك القبيح.

أقول: لمّا ذكر أنّ الثواب خالص عن الشوائب ورد عليه أنّ أهل الجنة يتفاوتون في الدرجات، فالأنقص إذا شاهد من هو أعظم ثواباً حصل له الغمّ بنقص درجته عنه وبعدم اجتهاده في العبادة وأيضاً، فانّه يجب عليهم الشكر لِنعم الله تعالى والاخلال بالقبائح وفي ذلك مشقّة. والجواب عن الأول:أنّ شهوة كلّ

---

(١) باتفاق النسخ كلّها. وفي المطبوعة فلأنّه أدخل في الزجر. وهذا تحريف سنح من ظاهر قول الماتن: «وهو أدخل في باب الزجر». والصواب أعظم، وهو تفسير أدخل. يعني يجب خلوص الثواب من شوائب الألم أي يجب أن لا يكون مشوباً بألم من مثل الحزن والغمّ والخوف ونحوها، وكذا يجب خلوص العقاب من شوائب اللذة أي يجب أن لا يكون مشوباً باللذة.

(٢) وذلك لأنّ الدرجات هنالك ليست إلاّ مراتب الاعمال الصالحة والحقائق الايقانية النورية المكسوبة هاهنا. وعن مولانا إمام الملك والملكوت الصادق عليه السلام: لا تقولنّ الجنة واحدة إنّ الله يقول: ومن دونهما جنّتان، ولا تقولنّ درجة واحدة إنّ الله يقول: درجات بعضها فوق بعض، إنّما تفاضل القوم بالأعمال، رواه في الصافي في سورة الرحمٰن في تفسير قوله سبحانه:﴿ومن دونهما جنّتان﴾.

مكلّف مقصورة على ماحصل له ولا يغتمّ بفقد الأزيد لعدم اشتهائه له، وعن الثاني أنّه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمة إلى حدّ تنتفي المشقّة معه. وأمّا الاخلال بالقبائح فانّه لا مشقّة عليهم فيها لأنّه تعالى يغنيهم بالثواب ومنافعه عن فعل القبيح فلا تحصل لهم مشقّة، أمّا أهل النار فانهم يلجأون إلى فعل ما يجب عليهم وترك القبائح فلا تصدر عنهم، وليس ذلك تكليفاً لأنّه بالغ حدّ الالجاء ويحصل من ذلك نوع من العقاب أيضاً.

قال: ويجوز توقّفُ الثوابِ على شرطٍ وإلاّ لأُثيبَ العارفُ بالله تعالى خاصةً.

أقول: ذهب جماعة إلى أنّ الثواب يجوز أن يكون موقوفاً على شرط ومنعه آخرون، والأول هو الحق، والدليل عليه أنّه لولا ذلك لكان العارف بالله تعالى وحده مثاباً مع عدم نظره في المعجزة وعدم تصديقه بالنبي ﷺ، والتالي باطل إجماعاً فكذا المقدم، بيان الشرطية أنّ المعرفة طاعة مستقلّة بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط لوجبت إثابة من لم يصدق بالنبي ﷺ حيث لم ينظر في معجزته.

قال: وهو مشروطٌ بالموافاة[1] لقوله تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطنّ عملك﴾

---

(١) أي الثواب مشروط بأنّ عامل الخير يوافي ايمانه الموت أي يدوم ايمانه الى حال الموت ويوافي بالطاعة سليمةً الى الموت. قال في تفسير المجمع عند قوله سبحانه: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلّا إبليس أبىٰ واستكبر وكان من الكافرين﴾ (البقرة ٣٤): وأمّا قوله تعالى: ﴿وكان من الكافرين﴾ قيل: معناه كان كافراً في الأصل، وهذا القول يوافق مذهبنا في الموافاة.

وفي نسخة مخطوطة مصحّحة من المجمع عندنا مزدانة بتعليقات عتيقة، جاءت عبارة التعليقة في المقام هكذا: اختلف المعتزلة في اشتراط الموافاة في الثواب والعقاب فقال بهما مشائخ بغداد وأنكره الباقون. والقائلون بالموافاة اختلفوا فمنهم من قال: لا يثبت الاستحقاق بهما إلّا في الآخرة وهو إذا وافى العبد بالطاعة سليمة إلىٰ دار الآخرة. ومنهم من قال: يثبت في حال الموت وهو إذا وافى العبد بها الى الموت. ومنهم من قال: بل في حال الطاعة أو المعصية بشرط الموافاة وهو إذا كان معلوم الحكم منه أنّه لا محبط الطاعة الى حالة الموت.

وقوله تعالى: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه﴾.

أقول: اختلف المعتزلة على أربعة أقوال، فقال بعضهم: إنّ الثواب والعقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية وأبطلوا القول بالموافاة. وقال آخرون: إنّهما يستحقان في الدار الآخرة. وقال آخرون: إنّهما يستحقان حال الاخترام. وقال آخرون: إنّهما يستحقان في الحال بشرط الموافاة، فإن كان في علم الله تعالى أنّه يوافي الطاعة سليمة إلى حال الموت أو الآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وإن كان في علمه تعالى أنّه يحبط الطاعة أو يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب ولا العقاب بهما، واستدلّ المصنّف رحمه الله على القول بالموافاة بقوله تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطنّ عملك﴾ وبقوله تعالى: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأُولئك حبطت أعمالهم﴾ وتقريره أن نقول[1]: إمّا أن يكون المراد بالاحباط هنا كون العمل باطلاً في أصله أو أنّ

← احتجّ المشترطون بأنّ ثواب الإيمان دائم فلو لم يتوقف على الموافاة لكان المرتد إمّا أن يستحق العقاب الدائم مع استحقاق دوام الثواب، أو يكون أحدهما زائلاً بالآخر وهو المطلوب. واعلم أنّ استحقاق الثواب يتوقف على الاستمرار على الايمان وعلامة ذلك الموافاة.

(١) العبارة قد حرّفت في النسخ المطبوعة والمخطوطة تحريفاً فاحشاً، ومختارنا مطابق لما في نسخة (م) وهو الحق محقّقاً. فنقول في بيانه على وزان كلام الشارح العلّامة في تقرير هذا المطلب القويم الاصيل: إنّ الثواب مشروط بالموافاة على ما تقدم منّا تفسيرها آنفاً، وذلك بالكريمتين اللتين استدلّ بهما المحقق الطوسي على الموافاة، فانّ المراد بالاحباط والحبط فيهما يتصور على وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يكون العمل باطلاً في أصله.

وثانيها: أنّ الثواب يسقط بعد ثبوته.

وثالثها: أنّ الكفر أي الشرك والارتداد أبطله، أي لم يتحقق الموافاة.

والوجه الأول باطل بدليلين، الأول: أنّ الله سبحانه علّق بطلان العمل بالشرك المتجدد حيث قال: لئن أشركت ليحبطن عملك، وقال: ومن يرتدد منكم ... الآية. الدليل الثاني: أنّ قوله سبحانه في الآيتين شرط وجزاء، والشرط والجزاء أنّما يقعان في المستقبل، فبالأول أي الشرط يبطل الثاني أي الجزاء، يعني إذا سنح الشرك والارتداد يحبط الاعمال فلا يكون ←

الثواب يسقط بعد ثبوته أو أنّ الكفر أبطله، والأولان باطلان. أمّا الأول فلأنّه علّق بطلانه بالشرك المتجدد ولأنّه شرط وجزاء وهما أنّما يقعان في المستقبل وبالأول يبطل الثاني، وأمّا الثاني فلما يأتي من بطلان التحابط فتعيّن الثالث.

المسألة السابعة
في الإحباط والتكفير

قال: والإحباطُ باطلٌ[1] لاستلزامِه الظلمَ ولقوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال

← العمل باطلاً في أصله.

والوجه الثاني باطل لأنّه إحباط كما يأتي في المسألة الآتية.

فاذا بطل الوجهان الأولان تعيّن الوجه الثالث وهو صحة القول بالموافاة.

فبما بيّنا دريت أنّ المراد من قوله: وبالأول يبطل الثاني، هو الشرط والجزاء، وقد توهّم بعضهم أنّ المراد بهما هو الوجه الأول والثاني. ثم أوجب هذا الوهم السوء تبديل الثاني بالثالث وإسقاط قوله فتعيّن الثالث.

والصورة المحرفة هكذا: والأولان باطلان أمّا الأول لأنّه علّق بطلانه بالشرك ولأنّه شرط وجزاؤهما أنّما يقعان في المستقبل وبالأول يبطل الثاني وأمّا الثالث فلما يأتي من بطلان التحابط.

(١) وهو في الحقيقة الكشف عن عدم اليقين في الايمان، وعدم الاخلاص في العبادة كالمرائي فيرى لا ثواب له لأنّه عمل لغير وجه الله واقعاً كما قال سبحانه: ﴿كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلداً لا يقدرون على شيء ممّا كسبوا﴾ (البقرة ٢٦٤). وقال عزّ من قائل: ﴿ألا لِلّه الدين الخالص﴾ (الزمر٣) والروايات في بطلان عمل المرائي أيضاً دالّة على ذلك، وليس هاهنا إحباط بمعناه الحقيقي.

قال الطبرسي في المجمع في تفسير قوله تعالى: ﴿وقلنا ياآدم اسكن أنت وزوجك الجنة﴾ الآية (البقرة ٣٥): وإنّما قلنا لايجوز مواقعة الكبائر على الأنبياء عليهم السلام من حيث إنّ القبيح يستحق فاعله به الذمّ والعقاب لأنّ المعاصي عندنا كلّها كبائر وإنّما تسمّى صغيرة باضافتها الى ماهو أكبر عقاباً منها لأنّ الاحباط قد دلّ الدليل عندنا على بطلانه وإذا بطل ذلك فلا معصية إلاّ ويستحق فاعلها الذمّ والعقاب وإذا كان الذمّ والعقاب منفيين عن الأنبياء عليهم السلام وجب أن ينتفي عنهم سائر الذنوب ... الخ. ←

ذرّة خيراً يره﴾.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال جماعة من المعتزلة بالإحباط والتكفير، ومعناهما أنّ المكلّف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة أو تكفّر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاهما المحقّقون، ثمّ القائلون بهما اختلفوا فقال أبوعلي: إنّ المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله. وقال أبوهاشم: إنّه ينتفي الأقل بالأكثر وينتفي من الأكثر بالأقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقاً وهذا هو الموازنة، ويدلّ على بطلان الاحباط أنّه يستلزم الظلم لأنّ من أساء وأطاع وكانت إساءته أكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وإن كان إحسانه أكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وإن تساويا يكون مساوياً لمن لم يصدر عنه أحدهما وليس كذلك عند العقلاء، ولقوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرّة شراً يره﴾ والايفاء بوعده ووعيده واجب.

قال: ولعدمِ الأولويةِ إذا كانَ الآخرُ ضِعْفاً[1] وحصولِ المتناقضين مع التساوي.

← وقال فيه عند كلامه سبحانه: ﴿قل أتحاجوننا في الله وهو ربّنا وربّكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون﴾ (البقرة ١٣٩): فصل في ذكر الاخلاص: روي عن حذيفة بن اليمان قال: سألت النبي ﷺ عن الاخلاص ماهو؟ قال: سألت جبرئيل عليه السلام عن ذلك قال: سألت ربّ العزة عن ذلك فقال: هو سرٌّ من سرّي استودعته قلب من أحببته من عبادي.

وروي عن ابن ادريس الخولاني عن النبي ﷺ قال: إنّ لكلّ حقٍ حقيقةً وما بلغ عبد حقيقة الاخلاص حتى لا يحبّ أن يحمد على شيء من عمل الله.

وقال سعيد بن جبير: الاخلاص أن يخلص العبد دينه وعمله لله ولا يشرك به في دينه ولا يُرائي بعمله أحداً.

وقيل: الاخلاص أن تستوي أعمال العبد في الظاهر والباطن. وقيل: هو ما استتر من الخلائق واستصفى من العلائق. وقيل: هو أن يكتم حسناته كما يكتم سيئاته.

(١) الضعف بالكسر فالسكون وما في بعض النسخ: «ضعيفاً» فمحرّف بلا حرف. وفي (ت) بعد قوله ضعفاً: وحصولها لمتناقضين والنسخ الأُخرى كما اخترناه وحصول المتناقضين مجرور معطوف على عدم الاولوية. ونسخة(م) قد نقصت منها عدة صفحات من هذه المسألة الى المسألة الخامسة عشرة. ←

أقول: هذا دليل على ابطال قول أبي هاشم بالموازنة، وتقريره أنّا إذا فرضنا أنّه استحقّ المكلّف خمسة أجزاء من الثواب وعشرة أجزاء من العقاب، فليس اسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمسة من الثواب أولىٰ من الأُخرى، فإمّا أن يسقطا معاً وهو خلاف مذهبه أو لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب، ولو فرضنا أنّه فعل خمسة أجزاء من الثواب وخمسة أجزاء من العقاب فإن تقدّم إسقاط أحدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالباً ومؤثّراً، وإن تقارنا لزم وجودهما معاً لأنّ وجود كلّ منهما نفيُ وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما، وذلك جمعٌ بين المتناقضين.

المسألة الثامنة
في انقطاع عذاب أصحاب الكبائر

قال: والكافر مخلّدٌ[1] وعذابُ صاحبِ الكبيرةِ منقطعٌ لاستحقاقه الثوابَ بايمانه ولقبحه عند العقلاء.

أقول: أجمع المسلمون كافة على أنّ عذاب الكافر مؤبّد لا ينقطع، واختلفوا

← الكلام في ردّ قول أبي‌هاشم بالموازنة وقد دريت أنّه ذهب الى أنّه ينتفي الأقل بالأكثر، وينتفي من الأكثر بالأقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقاً، فالمحقّق أتىٰ بدليلين في إبطال قوله أحدهما بعدم الأولوية على فرض أحد من الثواب والعقاب ضعفاً للآخر كما مثّل الشارح العلّامة بقوله: إذا فرضنا استحق المكلّف خمسة أجزاء من الثواب وعشرة أجزاء من العقاب. والثاني حصول المتناقضين أي جمعهما على فرض تساوي الثواب والعقاب كما مثّل في الشرح بقوله: ولو فرضنا أنّه فعل خمسة أجزاء من الثواب وخمسة أجزاء من العقاب. وتقرير الشارح في بيان الدليلين خالٍ عن التكلّف جارٍ على أُسلوبه الطبيعي. والأُستاذ العلّامة الشعراني عدل من الضعف الى الضعيف ففسّر العبارة بما ليس بمراد وقد تكلّف بما استفاد، وأسند بيان الشارح الى التكلف وعدم السداد.

(١) فانّه بابطال نفسه وجعلها بتراء صار من سنخ الجحيم فلا ترد النعيم، كما لو كان في هذه النشأة مخلّداً فأزال مرّةً بصره بسوء عمله آناً ما، فانّه في هذه النشأة أعمى مخلّداً فلا يسمع منه أن يقول إنّ سوء عملي كان آناً ما فلماذا كنت أعمىٰ بالخلود المؤبد.

في أصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيدية على أنّه كذلك، وذهبت الإمامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والأشاعرة إلى أنّ عذابه منقطع، وينبغي أن يعرف هنا الصغير والكبير من الذنب[1] أمّا الصغير فيقال على وجوه:

(منها): ما يقال بالاضافة إلى الطاعة، فيقال: هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة أو هي أصغر من هذه الطاعة، باعتبار أنّ عقابها ينقص في كلّ وقت عن ثواب تلك الطاعة في كلّ وقت، وإنّما شرطنا عموم الوقت لأنّه متى اختلف الحال في ذلك بأن يزيد تارةً ثواب الطاعة عن عقاب المعصية وتارةً ينقص لم نقل إنّ تلك صغيرة بالاضافة إلى تلك الطاعة على الاطلاق، بل تقيد بالحالة التي يكون عقابها أقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف بما يقترن بالطاعة والمعصية، فانّ الانفاق في سبيل الله مختلف كما قال تعالى: ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح﴾.

(ومنها) أن يقال بالنسبة إلى معصية أُخرى، فيقال: هذه المعصية أصغر من تلك، بمعنى أنّ عقاب هذه ينقص في كلّ وقت عن عقاب الأُخرى.

(ومنها) أن يقال بالاضافة إلى ثواب فاعلها، بمعنى أنّ عقابها ينقص في كلّ وقت عن ثواب فاعلها في كلّ وقت، هذا هو الذي يطلقه العلماء عليه، والكبير يقال على وجوه مقابلة لهذه الوجوه.

إذا عرفت هذا فنقول: الحقّ أنّ عقاب أصحاب الكبائر منقطع، والدليل عليه وجهان، الأول: أنّه يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره﴾ والايمان أعظم أفعال الخير، فاذا استحق العقاب بالمعصية فامّا أن يقدّم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجماع لأنّ الثواب المستحق بالايمان دائم على ما تقدّم أو بالعكس وهو المراد والجمع محال. الثاني: يلزم أن يكون من عَبدَالله

---

(١) قد تقدّم آنفاً عن المجمع أنّ المعاصي عندنا كلّها كبائر وإنّما تسمّىٰ صغيرة باضافتها الى ما هو أكبر عقاباً منها، فلا تنظر الى الذنب أنّه محقّر بل انظر الى من عصيته.

تعالى مدّة عمره بأنواع القربات اليه ثمّ عصى في آخر عمره معصيةً واحدةً مع بقاء إيمانه مخلّداً في النار كمن أشرك بالله تعالى مدّة عمره، وذلك محال لقبحه عند العقلاء.

قال: والسمعياتُ متأوّلةٌ ودوامُ العقاب مختصٌّ بالكافر.

أقول: هذا إشارة إلى الجواب عن حجج الوعيدية واحتجوا بالنقل والعقل. (أمّا النقل) فالآيات الدالة على خلودهم كقوله تعالى: ﴿ومن يعصِ الله ورسوله ويتعدّ حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾ وقوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنّم خالداً فيها﴾ إلى غير ذلك من الآيات. (وأمّا العقل) فما تقدّم من أنّ العقاب والثواب يجب دوامهما. (والجواب) عن السمع التأويل إمّا بمنع العموم والتخصيص بالكفار وإمّا بتأويل الخلود بالبقاء المتطاول وإن لم يكن دائماً، وعن العقل بأنّ دوام العقاب أنّما هو في حق الكافر أمّا غيره فلا.

المسألة التاسعة
في جواز العفو

قال: والعفوُ واقعٌ لأنّه حقه تعالى فجاز إسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحَسُنَ إسقاطُه ولأنّه إحسانٌ.

أقول: ذهب جماعة من معتزلة بغداد إلى أنّ العفو جائز عقلاً غير جائز سمعاً، وذهب البصريون إلى جوازه سمعاً وهو الحق، واستدلّ عليه المصنّف رحمه الله بوجوه[1]، الأول: أنّ العقاب حقّ لله تعالى فجاز تركه والمقدّمتان ظاهرتان.

---

(١) بوجوه، كما في (ص). وفي (ق ش ز د): بوجوه ثلاثة. وعبارة المتن أيضاً جاءت في غير (ت): ولأنّه إحسان، بالواو، وأمّا نسخة (ت) ففيها: فحسن اسقاطه لأنّه إحسان بدون الواو. ونسخة (م) هاهنا ساقطة وقد كتبت ثانية وكانت هي أقدم النسخ. فالوجوه محمولة على أقل الجمع، ولكنّ الشارح القوشجي في شرحه بعد بيان الوجهين قال: الثالث العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب، وكلامه هذا بيان لقول المحقّق الطوسي ولأنّه إحسان كما ←

الثاني: أنّ العقاب ضرر بالمكلّف ولا ضرر في تركه على مستحقه وكلّ ما كـان كذلك كان تركه حسناً، أمّا أنـّه ضرر بالمكلّف فضروري وأمّا عدم الضرر في تركه فقطعي لأنـّه تعالى غنيّ بذاته عن كلّ شيء وأمّا إن ترك مثل هذا حسن فضروري.

قال: وللسمع.

أقول: هذا دليل الوقوع سمعاً وهو الآيات الدالة على العفو كقوله تعالى: ﴿إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ فـإمّا أن يكـون هـذان الحكمان مع التوبة أو بدونها، والأول باطل لأنّ الشرك يغفر مع التوبة فتعيّن الثاني، (وأيضاً) المعصية مع التوبة يجب غفرانها وليس المراد في الآيـة المـعصية التـي يجب غفرانها، لأنّ الواجب لا يعلّق بالمشيئة فما كان يحسن قـوله لمـن يشـاء فوجب عود الآية الى معصية لا يجب غفرانها كقوله تعالى: ﴿وإنّ ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾ و(على) تدلّ على الحال أو الغرض كما يقال: ضربت زيداً على عصيانه، أي لأجل عصيانه وهو غير مراد هنا قطعاً فتعيّن الأول. (وأيـضاً) فالله تعالى قد نطق في كتابه العزيز بأنـّه عفوّ غفور، وأجمع المسلمون عـليه ولا معنى له إلاّ اسقاط العقاب عن العاصي.

المسألة العاشرة
في الشفاعة[1]

قال: والاجماعُ على الشفاعةِ فقيل لزيادة المنافع ويبطل بِنا في حقّه صلّى الله عليه وآله.

← هو ظاهر. وظنيّ أنّ كلام الشارح العلاّمة في الوجه الثالث سقط عن قلم النساخ وقد رأيت نظيره في الكتاب، فيجب أن يضاف اليه نحو قول القوشجي بأن يقال: الثالث العفو إحسان والاحسان على الله تعالى واجب، بياناً لقوله: ولأنـّه إحسان.

(١) المحقّق في الشفاعة أنّ المؤمن يكسبها في هذه النشأة باتباع سيرة الشفيع فما حرثه في مزرعة نفسه هاهنا يرى نتيجته في نشأته الأُخرى التي هي يوم حصاده والنتيجة في طول العمل بل الجزاء نفس العمل، فافهم.

أقول: اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي صلى الله عليه وآله، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿عسى أن يبعثك ربّك مقاماً محموداً﴾ قيل: إنّه الشفاعة، واختلفوا فقالت الوعيدية: إنّها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب، وذهبت التفضلية إلى أنّ الشفاعة للفسّاق من هذه الأُمة في إسقاط عقابهم وهو الحق، وأبطل المصنّف الأول بأنّ الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير لكنّا شافعين في النبي صلى الله عليه وآله حيث نطلب له من الله تعالى علوّ الدرجات، والتالي باطل قطعاً لأنّ الشافع أعلىٰ من المشفوع فيه فالمقدّم مثله.

قال: ونفيُ المطاعِ لا يستلزم نفيَ المجابِ وباقي السمعيات متأوّلةٌ بالكفار[1].

أقول: هذا اشارة إلى جواب من استدلّ على أنّ الشفاعة أنّما هي في زيادة المنافع، وقد أستدلوا بوجوه، **الأول:** قوله تعالى: ﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾ نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالم والفاسق ظالم. (والجواب) أنّه تعالى نفى الشفيع المطاع ونحن نقول به لأنّه ليس في الآخرة شفيع يطاع لأنّ المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق كلّ موجود ولا أحد فوقه، ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع المجاب، سلّمنا لكن لِمَ لا يجوز أن يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جمعاً بين الادلة؟ **الثاني:** قوله تعالى: ﴿وما للظالمين من أنصار﴾ ولو شفع عليه السلام في الفاسق لكان ناصراً له. **الثالث:** قوله تعالى: ﴿ولا تنفعها شفاعة﴾ ﴿يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً﴾ ﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾ والجواب عن هذه الآيات كلّها أنّها مختصة بالكفار جمعاً بين الأدلة. **الرابع:** قوله تعالى: ﴿ولا يشفعون إلاّ لمن ارتضى﴾ نفي شفاعة الملائكة عن غير المرتضى لله تعالى والفاسق غير مرتضى[2] والجواب لا نسلّم أنّ الفاسق غير مرتضى بل هو

---

(١) في الكفّار، كما في (ت)، والنسخ الأُخرى: متأوّلة بالكفار.

(٢) وفي نسخة (ق) كتبت فوق غير مرتضى هذه اللفظة: بخطّه. يعني أنّ غير مرتضى بخط الشارح العلاّمة.

مرتضى لله تعالى في إيمانه.

قال: وقيل في اسقاط المَضارِّ والحقُّ صدقُ الشفاعةِ فيهما وثبوت الثاني له صلّى الله عليه وآله بقوله: ادَّخَرْتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أُمتي.

أقول: هذا هو المذهب الثاني الذي حكيناه أولاً وهو أنّ الشفاعة في إسقاط المضار، ثمّ بيّن المصنّف رحمه الله أنـّها تطلق على المعنيين معاً، كما يقال: شفع فلان في فلان إذا طلب له زيادة منافع أو اسقاط مضار وذلك متعارف عند العقلاء، ثمّ بيّن أنّ الشفاعة بالمعنى الثاني ـ أعني إسقاط المضار ـ ثابتة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أُمتي، وذلك حديث مشهور.

المسألة الحادية عشرة
في وجوب التوبة

قال: والتوبةُ واجبةٌ[1] لدفعها الضررَ ولوجوبِ الندمِ على كلّ قبيح أو إخلالٍ بواجب.

أقول: التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية والعزم على ترك المعاودة في المستقبل لأنّ ترك العزم يكشف عن نفي الندم، وهي واجبة بالاجماع لكن اختلفوا فذهب جماعة من المعتزلة إلى أنـّها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر أو المظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغائر المعلوم منها أنـّها صغائر. وقال آخرون: إنّها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل. وقال آخرون: إنّها تجب من كلّ صغيرٍ وكبيرٍ من المعاصي أو الاخلال بالواجب سواءٌ تاب عنها قبل أو لم يتب.

وقد استدلّ المصنّف على وجوبها بأمرين، الأوّل: أنّها دافعة للضرر الذي هو العقاب أو الخوف منه ودفع الضرر واجب. الثاني: أنّا نعلم قطعاً وجوب الندم على

---

(١) قد بحثنا عن وجوب التوبة على الاستقصاء في ثلاثة عشر مبحثاً في المجلد الأول من تكملة المنهاج (ص ١٧١ ـ ٢٠٩ ج ١ ط ١) فراجع.

فعل القبيح أو الاخلال بالواجب. إذا عرفت هذا فنقول: إنّها تجب عن كلّ ذنب لأنّها تجب من المعصية لكونها معصية ومن الاخلال بواجب لكونه كذلك، وهذا عامّ في كلّ ذنب واخلال بواجب.

قال: ويندمُ على القبيح لقبحهِ وإلّا انتفت وخوفُ النار إن كان الغايةَ فكذلك وكذا الاخلالُ.

أقول: يجب على التائب أن يندم على القبيح لقبحه وأن يعزم على ترك المعاودة اليه، إذ لولا ذلك انتفت التوبة كمن يتوب عن المعصية حفظاً لسلامة بدنه أو لعرضه بحيث لا ينثلم عند الناس، فانّ مثل هذا لا يعدّ توبةً لانتفاء الندم فيه. وأمّا التائب خوفاً من النار فإن كان الخوف من النار هو الغاية في توبته بمعنى أنّه لولا خوف النار لم يتب فكذلك أي لا يصحّ منه التوبة لأنّها ليست توبة عن القبيح لقبحه، فجرىٰ مجرىٰ طالب سلامة البدن وإن لم يكن هو الغاية بأن يندم عليه لأنّه قبيح وفيه عقاب النار ولولا القبح لما ندم عليه وإن كان فيه خوف النار صحّت توبته، وكذا الاخلال بالواجب إن ندم عليه لأنّه اخلال بواجب وعزم على فعل الواجب في المستقبل لأجل كونه اخلالاً بواجب، فهي توبة صحيحة وإن كان خوفاً من النار أو من فوات الجنة، فإن كان هو الغاية لم تصحّ توبته وإلاّ كانت صحيحةً، ولهذا أنّ المسيء لو اعتذر إلى المظلوم لا لأجل اساءته بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عذره.

قال: فلا تصحُّ من البعض ولا يتمُّ القياسُ على الواجب.

أقول: اختلف شيوخ المعتزلة فذهب أبوهاشم إلى أنّ التوبة لا تصحّ من قبيح دون قبيح، وذهب أبوعلي إلى جواز ذلك، والمصنّف رحمه الله استدلّ على مذهب أبي هاشم بأنّا قد بيّنا أنّه يجب أن يندم على القبيح لقبحه ولولا ذلك لم تكن مقبولةً على ما تقدّم والقبح حاصل في الجميع، فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائباً عنه لا لقبحه.

واحتجّ أبوعلي بأنّه لو لم تصحّ التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصحّ الاتيان بواجب دون واجب، والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية أنّه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه، فلو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة التوبة من بعض القبائح دون بعض لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون آخر. وأمّا بطلان التالي فبالاجماع، إذ لا خلاف في صحة صلاة من أخلّ بالصوم. وأجاب أبوهاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعميم في الأول دون الثاني، فانّ من قال: لا آكل الرمانة لحموضتها، فانّه لا يقدم على أكل كلّ حامض لاتحاد الجهة في المنع، ولو أكل الرمانة لحموضتها لم يلزم أن يتناول كلّ رمانة حامضة فافترقا، واليه أشار المصنّف رحمه الله بقوله: ولا يتمّ القياس على الواجب، أي لا يتمّ قياس ترك القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه.

قال: ولو اعتقد فيه الحُسْنَ صحّتْ.

أقول: قد تصحّ التوبة من قبيح دون قبيح إذا اعتقد التائب في بعض القبائح أنّها حسنة وتاب عمّا يعتقده قبيحاً، فانّه يقبل توبته لحصول الشرط فيه وهو ندمه على القبيح لقبحه، ولهذا إذا تاب الخارجي عن الزنا فانّه يقبل توبته وإن كان اعتقاده قبيحاً، لأنّه لا يعتقده كذلك فيصدق في حقه أنّه تاب عن القبيح لقبحه.

قال: وكذا المستحقرُ[1].

أقول: إذا كان هناك فعلان: أحدهما عظيم القبح والآخر صغيره وهو مستحقر بالنسبة اليه حتى لا يكون معتدّاً به، ويكون وجوده بالنسبة إلى العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظيم فانّه تقبل توبته، مثال ذلك: إنّ الانسان إذا قتل ولد غيره وكسر له قلماً ثمّ تاب وأظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فإنّه تقبل

---

(١) وفي (ت) فقط: وكذا المستخف. وقوله في آخر الشرح: فكذا الندم، كما في (ص) والنسخ الأُخرى: وكذا العزم.

توبته ولا يعتدّ العقلاء بكسر القلم وإن كان لابدّ من أن يندم على جميع اساءته، وكما أنّ كسر القلم حال قتل الولد لا يعدّ اساءة فكذا الندم.

قال: والتحقيقُ[١] أنَّ ترجيحَ الداعي إلى الندم عن البعض يبعث عليه وإن اشترك الداعي في الندم على القبيح كما في الدواعي إلى الفعل، ولو اشترك الترجيحُ اشترك وقوعُ الندم وبه يُتَأَوَّلُ كلامُ أميرِ المؤمنين وأولادِه عليهم السلام وإلاّ لزم الحكمُ ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة.

أقول: لمّا شرع في تقرير كلام أبي هاشم ذكر التحقيق في هذا المقام، وتقريره أن نقول: الحقّ أنّه تجوز التوبة عن قبيح دون قبيح، لأنّ الأفعال تقع بحسب الدواعي وتنتفي بحسب الصوارف، فاذا ترجّح الداعي وقع الفعل.

إذا عرفت هذا فنقول: يجوز أن يرجّح فاعل القبائح دواعيه إلى الندم على بعض القبائح دون بعض، وإن كانت القبائح مشتركة في أنّ الداعي يدعو إلى الندم عليها، وذلك بأن تقترن ببعض القبائح قرائن زائدة كعظم الذنب أو كثرة الزواجر عنه أو الشناع عند العقلاء عند فعله، ولا تقترن هذه القرائن ببعض القبائح فلا يندم عليها، وهذا في دواعي الفعل فانّ الأفعال الكثيرة قد تشترك في الدواعي ثم يؤثر صاحب الدواعي بعض تلك الأفعال على بعض بأن يترجّح دواعيه إلى ذلك الفعل بما يقترن به من زيادة الدواعي، فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعياً الى الندم، ثم تقترن ببعض القبائح زيادة الدواعي إلى الندم عليه فيترجّح لأجلها الداعي إلى الندم على ذلك البعض، ولو اشتركت القبائح في قوة الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصحّ الندم على البعض دون الآخر.

وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام أميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام وكلام أولاده كالرضا وغيره عليهم السلام حيث نقل عنهم نفي تصحيح التوبة عن بعض القبائح

---

(١) المتن موافق للنسخ كلّها إلا نسخة (ص) ففيها: وبهذا يتاول، مكان وبه يتأول. وما في المطبوعة حواشٍ ايضاحية أُدرجت في المتن.

دون بعض، لأنّه لولا ذلك لزم خرق الاجماع، والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الملازمة أنّ الكافر إذا تاب عن كفره وأسلم وهو مقيم على الكذب إمّا أن يحكم باسلامه وتقبل توبته عن الكفر أو لا، والثاني خرق الاجماع لاتفاق المسلمين على إجراء أحكام المسلمين عليه، والأول هو المطلوب وقد التزم أبو هاشم استحقاقه عقاب الكفر وعدم قبول توبته واسلامه لكن يمنع اطلاق الاسم عليه(١).

المسألة الثانية عشرة
في أقسام التوبة

قال: والذنبُ إن كان في حقّه تعالى من فعلٍ قبيحٍ كفى فيه الندمُ والعزمُ وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمهُ من بقائِه وقضائِه وعدمِهما، وإن كان في حقّ آدميٍّ استتبعَ ايصاله إن كان ظلماً أو العزمَ عليه مع التعذرِ أو الارشادِ إن كانَ إضلالاً وليس ذلك أجزاءً(٢).

أقول: التوبة إمّا أن تكون من ذنب يتعلّق به تعالى خاصة أو يتعلّق به حقّ

---

(١) كما في (ص ش) أي يمنع أبوهاشم اطلاق اسم الكافر على الكافر الذي تاب عن كفره وأسلم وهو مقيم على الكذب مثلاً. وفي (ق) لكن لا يمتنع اطلاق اسم الاسلام عليه. وفي (ز د): لكن يمتنع اطلاق اسم الاسلام عليه. والصواب هو الأول، لفظاً ومعنى، والثاني معنىً فقط. وقد سقطت كلمة لا في العبارة في الثالث.

(٢) على صيغة الجمع. وفي بعض النسخ: أجراً، وفي بعضها: جزاءً. ولكنّهما محرّفان. وهذا ردّ على المعتزلة لأنّهم ذهبوا الى أنّ ردّ المظالم شرط في صحة التوبة فقالوا: لا تصحّ التوبة عن مظلمة دون الخروج عن تلك المظلمة. وذهب أصحابنا الإمامية ووافقهم الأشعرية الى أنّ ذلك واجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر. قال الشيخ البهائي في كتاب الأربعين: اعلم أنّ الاتيان بما يستتبعه الذنوب من قضاء الفوائت وأداء الحقوق والتمكين من القصاص والحدّ ونحو ذلك ليس شرطاً فى صحة التوبة بل هذه واجبات برأسها والتوبة صحيحة بدونها وبها تصير أكمل وأتم، إنتهى. وراجع في ذلك شرح الروضة الحادية والثلاثين من رياض السالكين فى شرح صحيفة سيّد الساجدين عليه الصلاة والسلام (ص ٣٢٩ ط ١) وكذلك شرحنا على النهج المذكور آنفاً.

الآدمي، والأول إمّا أن تكون عن فعل قبيح كشرب الخمر والزنا أو اخلال بواجب كترك الصلاة والزكاة. (فالأول) يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم على ترك العود اليه، (وأمّا الثاني) فتختلف أحكامه بحسب القوانين الشرعية فمنه ما لابدّ مع التوبة منه من فعله أداءاً كالزكاة، ومنه ما يجب معه القضاء كالصلاة اليوميّة، ومنه ما يسقطان عنه كالعيدين[١] وهذا الأخير يكفي فيه الندم والعزم على ترك المعاودة كما في فعل القبيح.

وأمّا ما يتعلّق به حق الآدمي فيجب فيه الخروج اليهم منه، فإن كان أخذ مال وجب ردّه على مالكه أو على ورثته إن مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه، وكذا إن كان حدّ قذف وإن كان قصاصاً وجب الخروج اليهم منه بأنّ يسلّم نفسه إلى أولياء المقتول، فامّا أن يقتلوه أو يعفو عنه بالدية أو بدونها، وإن كان في بعض الأعضاء وجب تسليم نفسه ليقتصّ منه في ذلك ألعضو إلى المستحق من المجنى عليه أو الورثة، وإن كان اضلالاً وجب إرشاد من أضلّه ورجوعه عمّا اعتقده[٢] بسببه من الباطل إن امكن ذلك.

واعلم أنّ هذه التوابع ليست أجزاءً من التوبة فانّ العقاب يسقط بالتوبة، ثم إن قام المكلف بالتبعات كان ذلك اتماماً للتوبة من جهة المعنى، لأنّ ترك التبعات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عمّا تاب منه بل يسقط العقاب ويكون ترك القيام بالتبعات بمنزلة ذنوب مستأنفة تلزمه التوبة منها، نعم التائب إذا فعل التبعات بعد اظهار توبته كان ذلك دلالة على صدق الندم، وإن لم يقم بها أمكن جعله دلالة على عدم صحة الندم.

قال: ويجب الاعتذارُ إلى المغتابِ مع بلوغِه.

أقول: المغتاب إمّا أن يكون قد بلغه اغتيابه أو لا، ويلزم على الفاعل للغيبة في الأول الاعتذار منه إليه لأنّه أوصل اليه ضرر الغمّ فوجب عليه الاعتذار منه

---

(١) باتفاق النسخ كلّها.

(٢) باتفاق النسخ كلّها.

والندم عليه، وفي الثاني لا يلزمه الاعتذار ولا الاستحلال منه لأنّه لم يفعل بـه ألماً، وفي كلا القسمين يجب الندم لله تعالى لمخالفته النـهي والعـزم عـلى تـرك المعاودة.

قال: وفي ايجاب التفصيلِ مع الذكرِ إشكالٌ.

أقول: ذهب قاضي القضاة إلى أنّ التائب إن كان عالماً بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كلّ واحدٍ منها مفصلاً، وإن كان يعلمها على الاجمال وجب عليه التوبة كذلك مجملاً، وإن كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه التوبة عن المفصّل بالتفصيل وعن المـجمل بـالاجمال، واسـتشكل المصنّف رحمه الله ايجاب التفصيل مع الذكر لإمكان الاجزاء بالندم على كلّ قبيح وقع منه وإن لم يذكره مفصّلاً.

قال: وفي وجوب التجديدِ إشكالٌ[1].

أقول: إذا تاب المكلّف عن معصية ثمّ ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة؟ قال أبوعلي: نعم بناءً على أنّ المكلف القادر بقدرة لا ينفكّ عن الضدّين إمّا الفعل أو الترك، فعند ذكر المعصية إمّا أن يكون نادماً عليها أو مصراً عليها، والثاني قبيح فيجب الأول. وقال أبوهاشم: لا يجب لجواز خلوّ القادر بقدرة عنهما.

قال: وكذا المعلولِ مع العلّة.

أقول: إذا فعل المكلّف العلّة قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم عـلى المعلول أو على العلّة أو عليهما، مثاله الرامي إذا رمى قبل الاصابة؟ قال الشيوخ:

---

(١) أقول: لا كلام في أنّ التوبة تكون من الذنب فمتى عمل ذنباً وتاب عنه ثم تذكر ذلك الذنب لا يكون صرف تذكره ذنباً بالاتفاق فلم يفعل قبيحاً ولم يترك ذنباً حتى يتوب عنه، فما قال أبوعلي فهو بمعزل عن التحقيق، على أنّا نعلم ـ كما قاله الآمدي ـ بالضرورة أنّ الصحابة ومن أسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولم يجب عليهم تجديد الاسلام ولا أمروا بذلك وكذلك في كلّ ذنب وقعت التوبة عنه.

يجب الندم على الاصابة لأنّها هي القبيح وقد صارت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب. وقال القاضي: يجب عليه ندمان: أحدهما على الرمي لأنّه قبيح، والثاني على كونه مولّداً للقبيح، ولا يجوز أن يندم على المعلول لأنّ الندم على القبيح أنّما هو لقبحه، وقبل وجوده لا قبح.

قال: ووجوبِ سقوطِ العقاب بها.

أقول: المصنّف رحمه الله استشكل وجوب سقوط العقاب بها. (واعلم) أنّ الناس اتفقوا على سقوط العقاب بالتوبة، واختلفوا فقالت المعتزلة: إنّه يجب سقوط العقاب بها. وقالت المرجئة: إنّ الله تعالى يتفضّل عليه بإسقاط العقاب لا على جهة الوجوب.

احتجّت المعتزلة بوجهين، الأول: أنّه لو لم يجب اسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي، والتالي باطل اجماعاً فالمقدم مثله. بيان الشرطية أنّ التكليف إنّما يحسن للتعريض للنفع وبوجود[1] العقاب قطعاً لا يحصل الثواب وبغير التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق إلى اسقاط العقاب عنه، ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون التكليف قبيحاً. الثاني: أنّ مَن أساء إلى غيره واعتذر اليه بأنواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة بالكلّية فانّ العقلاء يذمّون المظلوم إذا ذمّه بعد ذلك.

(والجواب عن الأول) لا نسلّم انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو أو بزيادة الثواب، سلّمنا لكن نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين لأنّ عقاب الفاسق عندنا منقطع، (وعن الثاني) بالمنع من قبح الذم، سلّمنا لكن نمنع المساواة بين الشاهد والغائب، وأمّا المرجئة فقد احتجوا بأنّه لو وجب سقوط العقاب لكان إمّا لوجوب قبولها أو لكثرة ثوابها، والقسمان باطلان. أمّا الأول فلأنّ مَن أساء إلى غيره بأنواع الإساءات وأعظمها كقتل الأولاد ونهب الأموال ثم اعتذر اليه فانّه لا يجب قبول عذره، وأمّا الثاني فلما بيّنا من إبطال التحابط.

---

(١) اتفاق النسخ كلّها على الوجود بالدال.

المسألة الثالثة عشرة
في باقي المباحث المتعلّقة بالتوبة

قال: والعقابُ يَسقطُ بها لا بكثرة ثوابها لأنـّها قد تقع مُحبطَةً ولولاه لا يبقَى الفرقُ بين التقدّم والتأخّر ولا اختصاصَ ولا تُقْبلُ في الآخرة لانتفاءِ الشرط.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال قوم: إنّ التوبة تسقط العقاب بذاتها لا على معنى أنـّها لذاتها تؤثّر في اسقاط العقاب، بل على معنى أنـّها إذا وقعت على شروطها والصفة التي بها تؤثّر في اسقاط العقاب اسقطت العقاب من غير اعتبار أمر زائد. وقال آخرون: إنّها تسقط العقاب لكثرة ثوابها، واستدلّ المصنّف رحمه الله على الأول بوجوه، الأول: أنّ التوبة قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجي من الزنا فانّه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها. الثاني: أنّه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدّم التوبة على المعصية وتأخرها عنها كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها، ولو صحّ ذلك لكان التائب عن المعاصي إذا كفر أو فسق اسقط عنه العقاب. الثالث: لو اسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختصّ بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة عنه بأولى من غيره، لأنّ الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض.

ثمّ إنّ المصنّف رحمه الله أجاب عن حجة المخالف، وتقريرها أنّ التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لأسقطته في حال المعاينة في الدار الآخرة. (والجواب) أنـّها أنّما تؤثّر في الاسقاط إذا وقعت على وجهها وهي أن تقع ندماً على القبيح لقبحه وفي الآخرة يقع الالجاء فلا يكون الندم للقبح.

المسألة الرابعة عشرة
في عذاب القبر والميزان والصراط

قال: وعذابُ القبر واقعٌ[1] لإمكانه وتواترِ السمع بوقوعه.

---

(١) راجع في بيانه شرح الحديث التاسع والثلاثين من كتاب الأربعين للعلّامة البهائي، وفي ←

أقول: نقل عن ضرار أنّه أنكر عذاب القبر والاجماع على خلافه، وقد استدلّ المصنّف رحمه الله بامكانه عقلاً فانّه لا استبعاد في أن يعجّل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع مع التكليف كما في قطع يد السارق كما قال تعالى:﴿فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا﴾ وقال في قطّاع الطريق: ﴿ذلك لهم خزيٌ في الدنيا﴾ وقال تعالى: ﴿ونحن نتربّص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده﴾ وحكى تعالى في كتابه اهلاك الفِرق الذين كفروا به، وإذا كان ممكناً والله تعالى قادر على كلّ ممكن، وقد أخبر الله تعالى بوقوعه في قوله: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون﴾ فذكر الرجوع بعد إحيائين، وإنّما يكون باحياء ثالث وقال تعالى: ﴿قالوا ربّنا أمتّنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا﴾ فذكر موتتين إحداهما في الدنيا والأُخرى في القبر، وذكر احيائين أحدهما في الدنيا والآخر في القبر ولم يذكر الثالث لأنّه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحي لا يتكلم، وقيل: إنّما أُخبروا عن الإحيائين اللّذين عرفوا الله تعالى فيهما ضرورة فأحدهما في القبر والآخر في الآخرة، ولهذا عقب بقوله: ﴿فاعترفنا بذنوبنا﴾ وقال تعالى في حقّ آل فرعون: ﴿النار يُعرضون عليها غدوّاً وعشياً ويوم تقوم الساعة﴾ وهذا نصّ في الباب.

قال: وسائرُ السمعيّات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب[1] ممكنةٌ دلَّ السمعُ على ثبوتها فيجب التصديقُ بها.

أقول: أحوال القيامة من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب أُمور ممكنةٌ، وقد أخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها، لكن اختلفوا في كيفية الميزان، فقال شيوخ المعتزلة: إنّه يوضع ميزان حقيقي له كفّتان يوزن به ما يتبيّن

← بيانه على الاستقصاء كتبنا دروس اتحاد العاقل بمعقوله، وشرحنا على فصوص الحكم الموسوم بنصوص الحكم على فصوص الحكم، وتعليقاتنا على رسالة آغاز وانجام للمحقّق الطوسي.

(١) وفي (ص ت) والصراط وتطائر الكتب، بدون لفظة الحساب.

من حال المكلّفين في ذلك الوقت لأهل الموقف، إمّا بأن يوضع كتاب الطاعات في كفّة الخير ويوضع كتاب المعاصي في كفّة الشرّ، ويجعل رجحان أحدهما دليلاً على إحدى الحالتين، أو بنحوٍ من ذلك لورود الميزان سمعاً والأصل في الكلام الحقيقة مع إمكانها. وقال عبّاد وجماعة من البصريين وآخرون من البغداديين: المراد بالموازين العدل دون الحقيقة، وأمّا الصراط فقد قيل إنّ في الآخرة طريقين: إحداهما إلى الجنة[١] يهدي الله تعالى أهل الجنّة اليها، والأُخرى إلى النار يهدي الله تعالى أهل النار اليها، كما قال تعالى في أهل الجنة: ﴿سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرّفها لهم﴾ وقال في أهل النار: ﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾ وقيل: إنّ هناك طريقاً واحداً على جهنّم يكلّف الجميع المرور عليه، ويكون أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، فأهل الجنة يمرّون عليه لا يلحقهم خوف ولا غمّ والكفار يمرّون عليه عقوبة لهم وزيادة في خوفهم، فاذا بلغ كلّ واحد إلى مستقرّه من النار سقط من ذلك الصراط.

قال: والسمعُ دلَّ على أنّ الجنةَ والنار مخلوقتان الآن والمعارضاتُ متأوّلةٌ.

أقول: اختلف الناس في أنّ الجنةَ والنار هل هما مخلوقتان الآن أم لا ؟ فذهب جماعة إلى الأول وهو قول أبي علي، وذهب أبوهاشم والقاضي إلى أنّهما غير مخلوقتين. احتجّ الأولون بقوله تعالى: ﴿أُعدّت للمتقين﴾، ﴿أُعدت للكافرين﴾، ﴿يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة﴾، ﴿عندها جنة المأوى﴾ وجنة المأوىٰ هي دار الثواب فدلّ على أنّها مخلوقة الآن في السماء.

احتجّ أبو هاشم بقوله تعالى: ﴿كلّ شيء هالك إلاّ وجهه﴾ فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها، والتالي باطل لقوله تعالى: ﴿أُكلها دائم﴾ والجواب دوام الأكل إشارة إلى دوام المأكول بالنوع بمعنى دوام خلق مثله[٢] وأكل الجنة

---

(١) لأنّ الطريق يذكر ويؤنّث.

(٢) كما في النسخ كلّها إلاّ نسخة (ش) ففيها: خلف مثله، بالفاء.

يفنى بالأكل إلاّ أنّه تعالى يخلق مثله، والهلاك هو الخروج عن الانتفاع ولا ريب أنّ مع فناء المكلّفين يخرج الجنة عن حدّ الانتفاع فتبقى هالكة بهذا المعنى.

المسألة الخامسة عشرة
في الأسماء والأحكام(١)

قال: والايمانُ التصديقُ بالقلب واللسان ولا يكفي الأول لقوله تعالى: ﴿واستيقنتها أنفسهم﴾ ونحوه ولا الثاني لقوله: ﴿قل لم تؤمنوا﴾.

أقول: اختلف الناس في الايمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها، والذي اختاره المصنّف رحمه الله أنّه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معاً ولا يكفي أحدهما فيه، أمّا التصديق القلبي فانّه غير كافٍ لقوله تعالى: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾ وقوله تعالى: ﴿فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به﴾ فأثبت لهم المعرفة والكفر، وأمّا التصديق اللساني فانّه غير كافٍ أيضاً لقوله تعالى: ﴿قالتِ الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ ولا شكّ في أنّ أُولئك الأعراب صدّقوا بألسنتهم.

قال: والكفرُ عدمُ الإيمان إمّا مع الضدِّ أو بدونِه والفسقُ الخروجُ عن طاعةِ الله تعالى مع الإيمانِ والنفاقُ إظهارُ الإيمانِ وإخفاءُ الكفرِ.

أقول: الكفر في اللغة هو التغطية، وفي العرف الشرعي هو عدم الإيمان، إمّا مع الضدّ بأن يعتقد فساد ما هو شرط في الإيمان أو بدون الضدّ كالشاكّ الخالي من الاعتقاد الصحيح والباطل. والفسق لغةً الخروج مطلقاً وفي الشرع عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر، والنفاق في اللغة هو إظهار خلاف الباطن وفي الشرع إظهار الايمان وإبطان الكفر.

قال: والفاسقُ مؤمنٌ لوجودِ حدِّه فيه.

---

(١) باتفاق النسخ كلّها إلاّ نسخة (ز) ففيها: في الايمان والاحكام. فبدل الاسماء بالايمان، أي في أسماء المؤمن والمسلم والكافر والفاسق والمنافق وأحكامها.

أقول: اختلف الناس هاهنا، فقالت المعتزلة: إنّ الفاسق لا مؤمن ولا كافر، وأثبتوا منزلة بين المنزلتين. وقال الحسن البصري: إنّه منافق. وقالت الزيدية: إنّه كافر نعمة. وقالت الخوارج: إنّه كافر. والحق ما ذهب اليه المصنّف وهو مذهب الإمامية والمرجئة وأصحاب الحديث وجماعة الأشعرية، والدليل عليه أنّ حدّ المؤمن وهو المصدّق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم موجود فيه فيكون مؤمناً.

المسألة السادسة عشرة
في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال: والأمرُ بالمعروف الواجب واجبٌ وكذا النهيُ عن المنكر، والمندوبِ[1] مندوبٌ سمعاً وإلاّ لزم خلافُ الواقع أو الاخلالُ بحكمته تعالى.

أقول: الأمر بالمعروف هو القول الدال على الحمل على الطاعة[2] أو نفس الحمل على الطاعة أو إرادة وقوعها من المأمور، والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي أو القول المقتضي لذلك أو كراهة وقوعها، وإنّما قلنا ذلك للاجماع على أنّهما يجبان باليد واللسان والقلب، والأخير يجب مطلقاً بخلاف الأولين فانّهما مشروطان بما يأتي.

وهل يجبان سمعاً أو عقلاً؟ اختلف الناس في ذلك، فذهب قوم إلى أنّهما يجبان سمعاً للقرآن والسنّة والاجماع، وآخرون ذهبوا إلى وجوبهما عقلاً، واستدلّ المصنّف على إبطال الثاني بأنّهما لو وجبا عقلاً لزم أحد الأمرين وهو إمّا خلاف الواقع أو الاخلال بحكمة الله تعالى، والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية[3] أنّهما لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى، فانّ كلّ واجب عقلي يجب على كلّ من حصل في حقه وجه الوجوب، ولو وجبا عليه تعالى لكان إمّا

---

(١) مجرور معطوف على الواجب صفة للمعروف أي الأمر بالمعروف المندوب، وفي (ص ر ش د ق): وبالمندوب.

(٢) وفي (م) وحدها بدون «على الحمل».

(٣) كما في (ص م) وفي غيرهما: بيان الملازمة.

فاعلاً لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً لأنـّه تعالى يحمل المكلّفين عليه وانتفاء المنكر قطعاً لأنـّه تعالى يمنع المكلفين منه، وإمّا غير فاعل لهما فيكون مخلاً بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى.

قال: وشروطُهما علمُ فاعلِهما بالوجه وتجويزُ التأثير وانتفاءُ المفسدة.

أقول: شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة، الأول: أن يعرف الآمر والناهي وجه الفعل، فيعرف أنّ المعروف معروف وأنّ المنكر منكر وإلاّ لأمر بالمنكر ونهىٰ عن المعروف. الثاني: تجويز التأثير، فلو عرف أنّ أمره ونهيه لا يؤثّران لم يجبا. الثالث: انتفاء المفسدة فلو عرف أو غلب على ظنّه حصول مفسدة له أو لبعض إخوانه في أمره ونهيه سقط وجوبهما دفعاً للضرر. فهذا ما حصل لنا من شرح هذا الكتاب ونحن نسأل الله تعالى أن يجعله ذخراً لنا يوم المعاد[1] وأن يوفّقنا للرشاد بمنّه وكرمه، والحمد لله وحده.

---

(١) وفي (ص) وحدها: ذخراً ليوم المعاد، نحو قول الخواجه في صدر الكتاب.

قال الطبرسي في مجمع البيان في تفسير الآية ﴿ولتكن منكم أُمّة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأُولئك هم المفلحون﴾ (آل عمران ١٠٤): في هذه الآية دلالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعظم موقعهما ومحلّهما من الدين لأنـّه تعالى علّق الفلاح بهما، وأكثر المتكلمين على أنـّهما من فروض الكفايات. ومنهم من قال: إنّهما من فروض الأعيان واختاره الشيخ أبوجعفر رحمه الله. والصحيح أنّ ذلك أنّما يجب بالسمع وليس في العقل مايدلّ على وجوبه إلاّ إذا كان على سبيل دفع الضرر. وقال أبوعلي الجبائي: يجب عقلاً والسمع يؤكده... الخ.

أقول: فليتدبّر في ذلك في قوله عزّ من قائل: ﴿بسم الله الرحمٰن الرحيم والعصر إنّ الإنسان لفي خسر إلّا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾ جعلنا الله وإيّاكم من العاملين به إنّه وليّ التوفيق.

وإلى هنا ختمت تعليقاتنا على تجريد الاعتقاد وشرحه كشف المراد بعون الفيّاض على الاطلاق، وقد فرغنا من تسويدها صبيحة الأحد ثامن شهرالله المبارك من سنة ١٤٠٦ هـ ق الموافق ١٣٦٥/٢/٢٨ هـ ش في دار العلم قم، دعواهم فيها سبحانك اللّهمّ وتحيّتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمدلله ربّ العالمين. وأنا العبد حسن حسن زاده الآملي.

محتويات الكتاب

المقصد الأول: في الأُمور العامّة

وفيه فصول:

الفصل الأول: في الوجود والعدم

الفصل الثاني: في الماهية ولواحقها

الفصل الثالث: في العلّة والمعلول

المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض

وفيه فصول:

الفصل الأول: في الجواهر

الفصل الثاني: في الأجسام

الفصل الثالث: في بقية أحكام الأجسام

الفصل الرابع: في الجواهر المجرّدة

الفصل الخامس: في الأعراض

المقصد الثالث: في إثبات الصانع تعالى

وفيه فصول:

الفصل الأول: في وجوده تعالى

الفصل الثاني: في صفاته تعالى

الفصل الثالث: في أفعاله تعالى

المقصد الرابع في النبوّة

وفيه مسائل:

المقصد الخامس في الإمامة

وفيه مسائل:

المقصد السادس في المعاد

وفيه مسائل: